

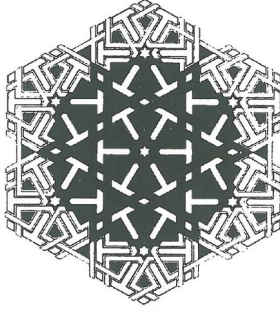
SEYYİD HÜSEYİN NASR



İSLÂM VE MODERN İNSANIN ÇIKMAZI

SEYYİD HÜSEYİN NASR

İSLÂM VE MODERN İNSANIN ÇIKMAZI



“Bu kitap İslam’ın fikrî ve manevî mirası ile bu mirası inceleme araçlarını tartışmak, hem Doğu’da hem de Batı dünyasındaki modern insanın açmazlarını çözmeye konusunda İslamî geleneğin öğretilerini sunmak amacıyla yazıldı. Hem Doğu’da, hem de Batı’da yaşayan modern insanın karşı karşıya bulunduğu ana sorunları gündeme getirmeye çalıştı.. Batı’da birçok insanın İslam medeniyetinin başarılarıyla her geçen gün daha fazla ilgilendiği şu zamanda, bunlara İslam geleneğinin canlı yapısını ve bugünkü sorunlarıyla olan ilgisinin sunmanın özellikle önemli olduğuna inanıyoruz. Ve yine, İslam dünyasındaki modernleşmiş öğelerin, etkilerinde kaldıkları güçlerin gerçek yapısını öğrenmeleri ve İslam geleneğini, bugün bizzat İslam dünyasının içinde kendisini tehdit eden bu güçlere karşı savunmaya daha iyi hazırlıklı olabilmeleri için gelip geçmekte olduğu duygularını da taşıyoruz.”



information signs için
www.kitaplar.com

insan yayınları
nasr kitaplığı 1



insan yayınları : 1
seyyid hüseyin nasr kitaplığı : 1

genişletilmiş üçüncü baskı
istanbul 2001

isbn 975-574-310-3

orijinal ismi
islam and the plight of modern man

islâm ve modern insanın çıkmazı
seyyid hüseyin nasr

çevirenler
ali ünal-sara büyükduru

redaksiyon
sara büyükduru

içdüzen
insan

kapak tasarımı
erhan akçaoğlu

baskı-cilt
istanbul matbaa&mücellit

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter/istanbul
tel.: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı

SEYYİD HÜSEYİN NASR

Çevirenler

Ali Ünal - Sara Büyükduru



insan yayınları

SEYYİD HÜSEYİN NASR

1933 yılında Tahran'da doğdu. Yüksek öğrenimini ABD'de, Massachusetts Institute of Technology'de fizik dalında yaptı. Harvard Üniversitesi'nde bilim tarihi alanında doktora yaptıktan sonra 1958 yılında İran'a döndü. Bir süre Tahran Üniversitesi'nde felsefe ve bilim tarihi profesörlüğünde bulundu. 1962-1965 yılları arasında Harvard'da bilim tarihi dersleri verdi. 1972 yılında Tahran Üniversitesi rektörlüğüne getirildi. Halen ABD'de George Town Üniversitesi'nde İslâm araştırmaları profesörü olarak görev yapmaktadır.

Nasr'ın birçoğu yayınevimizce olmak üzere Türkçe'ye kazandırılmış eserleri şunlardır:

İnsan ve Tabiat

İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı

Üç Müslüman Bilge

İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş

İslâm: İdealler ve Gerçekler

Batı Felsefeleri ve İslâm

Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar

İslâm ve İlim

Modern Dünyada Geleneksel İslâm

Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet

İslâm'da Bilim ve Medeniyet

İslâm Sanatı ve Manevîyatı

Makaleler (1-2)

Söyleşiler

Bir Kutsal Bilim İhtiyacı

Kutsalın Peşinde

Bilgi ve Kutsal

İslâm'da Düşünce ve Hayat

Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar

Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi

İçindekiler

Yeni Başkuya Önsöz ...9

Sunuş ...11

Birinci Kısım

İSLÂM'IN BUGÜNKÜ DURUMU

1. Kenarla Eksen Arasındaki Çağdaş Batı İnsanı ...15
2. Günümüz Müslümanının Açmazı ...33

İkinci Kısım

KARŞILAŞTIRMALI YÖNTEM VE BATI'DA İSLÂM'IN ZİHİNSEL MİRASININ İNCELENMESİ

3. Metafiziği ve Felsefesiyle Doğu ve Batı ...45
4. İslâm'ın Fikri ve Manevi Mirasını İncelenmede
Karşılaştırmalı Yöntemin Önemi ...59

Üçüncü Kısım

İSLÂM GELENEĞİ VE MODERN İNSANIN SORUNLARI

5. Batı İnsanının Manevî İhtiyaçları ve Sufizm'in Mesajı ...71
6. İslâm'da Düşünce ve Eylem Birliği ...95

Dördüncü Kısım

İSLÂM VE MODERN DÜNYA ARASINDA ÇAĞDAŞ MÜSLÜMAN

7. Günümüz İslâm Dünyasında İslâm ...113
8. Çağdaş Arap Dünyasında İslâm ...128
9. İran'da İslâm'ın Dünü ve Bugünü ...137
10. Çöküş, Sapma ve Yeniden Doğuş ...165
11. Batı Dünyası ve İslâm Karşısında Meydan Okuyuşları ...175

Dördüncü Kısım

SON SÖZ

12. Üçüncü Binyılın Yafağında İslam ...205
13. İslam ve Batı'nın Dünü, Bugünü ve Yarını Üzerine Düşünceler ...229

İndeks ...245

“Allah göklerin ve yerin Nur’udur; O’nun Nuru, içinde lâmba bulunan penceresiz bir oyuğa benzer. Lâmba cam içindedir. Cam ise, sanki inciden bir yıldız; ne Doğu’ya, ne de Batı’ya ait olmayan mübarek bir zeytin ağacından yakılır.”

Kur’an-ı Kerim, 24/35



YENİ BASKIYA ÖNSÖZ

Elinizdeki kitap ilk yayınlandığından bu yana çeyrek asır geçti ve bu süre içerisinde birçok baskısı ve tercümesi yapıldı. Uzunca bir süredir İngilizce baskısı bulunmayan kitabın yeniden basımına dair meslektaşlarım ve dostlarım tarafından gösterilen ısrarlı ilgiler ve şahsıma yöneltilen sorular doğrultusunda, yeni baskıyı hazırlarken her bir bölümü bir kez daha gözden geçirip, gerekli yerlere güncelleyici ilavelerde bulundum; dipnotları da aynı şekilde, yeniden tanzim ettim. Bu itibarla, Arap dünyasında ve İran'da İslam'ın durumuyla ilgili olan 8. ve 9. bölümler, ilk yazıldıkları döneme göre farklılaşan koşullar uyarınca, tamamen yeniden yazıldılar. Ayrıca, İslam'ın bugününe ve Batı'yla ilişkilerine değinen özet babında iki kısa bölüm, yeni bir son söz olarak kitabın sonuna eklendi.

Kitabın muhtelif bölümlerinde sözünü ettiğimiz İslam'a karşı Batılı meydan okumaların bazılarında da, yazıldıkları tarihten bu yana belli birtakım değişiklikler gerçekleşti. Bunun en belirgin örneği olarak Marksizm'in geçirdiği değişim ve dönüşüm gösterilebilirse de, temel fikir ve kavramların tamamen yok olduğunu söylemek mümkün değildir. Son dönemlerde ortaya çıkan dönüşüm ve akımları dikkate alarak kimi yerlerde yaptığımız değişikliklerle de bir kez daha gördük ki, İslam ve modern insanın çıkmazı sorunu bugün de, ilk yazıldığı dönem kadar geçerliliğini korumaktadır. Kitap ilk yayınlandığında İslam dünyasında son derece sıcak karşılanmış; Pakistan, Malezya, Türkiye ve Endonezya'da muhtelif baskı ve tercümeleri gerçekleştirilmişti. Son olarak Arnavutça'ya çevrilen kitabın Farsçası da yakında gün ışığına çıkacak. Bu

eser aynı zamanda, tarihi ve felsefi bir çalışma olmaktan çok yaşayan İslam düşüncesinin modernizme bir cevabı olarak, kimi batılı ilim adamlarınca da ciddi bir ilgiye mazhar oldu. Esasen bu kitabı yazarken muhatap alınan iki ana grup vardı: Batılı ve modern eğitim almış müslümanlar ile ciddi Batılı İslam uzmanları. Ve yine, bir anlamda bu iki gruba dahil sayabileceğimiz üçüncü bir grup olarak İslam ve Batı alanında din ya da felsefede karşılaştırmalı çalışmalar yapanlar da, kitabımızın hedef kitlesi içindeydi.

Umarız bu grupların ilgisini yeni baskımızda da muhafaza ederiz. Bütün bunların ötesinde gayemiz, hakikati menfaatlere kurban etmezsiniz, İslam ve onun geleneksel gerçekliğiyle Batı arasında daha iyi bir anlayış tesis edebilmektir. Bugüne dek bilimsel faaliyetimiz süresince gerçekleştirdiğimiz muhtelif çalışmalarla, bu karşılıklı anlayış düşüncesini olabildiğince işlediğimiz kanaatindeyiz. İnsanlar medeniyetlerin diyalogundan söz etmeden çok çok önce biz bu diyalog fikrini ısrarla vurgulamış; bütün geleneksel medeniyetlerin temelinde yatan ve Avrupa Rönesansı boyunca modernizmin kendisine karşı isyan bayrağı açtığı geleneksel ilkelerin anlaşılması için gayret göstermiştik.

Birçok çalışmamızda bu medeniyetler arası diyalog teması yer almakla birlikte, İslam ve Batı bağlamında diyalog fikrinin nüvesini bu kitap teşkil etmektedir. Bu nedenle, medeniyetlerin diyalogu fikrinin küresel anlamda geçerlik kazandığı şu yeni binyılın eşliğinde, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*'nın genişletilmiş ve gözden geçirilmiş yeni baskısının yapıyor olması, bizi çok daha mutlu kılmaktadır. Umarız bu yeni baskı, ciddi müslüman düşünürlerin Batı'yla diyalog kavramının içeriğine dair sahih bir bilgiye sahip olmalarına ve İslam'la diyalogun tesisi için çaba sarfeden samimi Batılı ilim adamlarının, gelenek kavramının genişliğine ve derinliğine uzandığı bütün alanlarda geleneksel İslam'ın savunuculuğunu asırlar boyu ve hâlâ sürdüren müslümanların temel fikirlerini anlamalarına fırsat verir. Ve yine umarız bu kitap, bütün sahih dinlerin özünde yatan ve fakat modern dünyanın unutmayı ya da görmezden gelmeyi seçmesiyle sadece insanlık için değil bütün bir yeryüzü hayatı için feci sonuçların ortaya çıktığı ilke ve öğretileri arayan; İslam dünyasında ve Batı'da hakikate derinden bağlı insanların birbirlerine yaklaşmalarına mütevazı bir katkı sağlar.

SUNUŞ

batılılaşmanın yaygınlaşarak İslâm'ın kalesini tehdit ettiği bir zamanda, Batı'da yavaş yavaş, erkek olsun kadın olsun pek çok kişi İslâm'ın ve İslâm medeniyetinin iç zenginliklerine yöneliyor. Bu paradoksal durum, İslâm vahyinin ilkelerinin yeniden vurgulanmasını ve Kur'anî vahy'den kaynaklanan geleneğin dallarında yer alan öğretilerin yeni baştan ifade edilmesini gerekli hale getirmiş bulunuyor. Modernizm'in kendisini içine ittiği dört yanı çevrili bataklıktan çıkış yolu arayan Batı insanına ve İslâm medeniyetinin öz varlığını tehdit eden yıkıcı güçlerle savaşmak için tutunacak bir dal arayan modernleşmiş Müslüman'a İslâm'ın öğretilerini sunmak için, bu gereklilik yerine getirilmelidir.

Elinizdeki kitap bu yönde atılmış mütevazı bir adımdır. Burada, Doğu'da ve Batı'da modern insanın karşı karşıya bulunduğu temel sorunları ele almaya; İslâm'ın bugünkü zihinsel ve manevî mirasını inceleme yollarını tartışmaya ve nihayet, Doğu'da ve Batı'da modern insanın açmazını çözme konusunda İslâm geleneğinin öğretilerini uygulama yollarını sunmaya çalıştık. Modernizm'in Batı'daki olumsuz etkilerinin yalnızca Batı insanının birtakım kusurlarından kaynaklandığına ve Doğu'da bu etkilerden kaçınılabileceğine inananlardan değiliz. Amacımız,

sırf İslâm dünyasıyla Batı arasındaki coğrafi ve hattâ kültürel tezatları göstermek de değildir. Bizim işimiz Gerçek(Hakk) iledir; geçmiş, şimdi ve gelecek tüm zamanlarda, Doğu'da, Batı'da her yerde tüm insan eylemlerinin tek ölçüsü olarak geleneğin (din) içerdiği Gerçek'le; ve bu gerçeğin yeryüzündeki son görünüş biçimi olan, zaman ve mekân sınırlarının ötesindeki kalıcı ve değişmez arketiplere göre gayrimüslim ya da müslüman bugün yeryüzünde yaşayan tüm insanların düşünce ve eylemlerini yargılayacak gerekli ölçüye sahip yaşayan bir gerçeklik olan İslâm'la. Batı'da pek çok insanın İslâm medeniyetinin başarılarıyla her geçen gün daha fazla ilgilendiği şu zamanda, bu insanlara, İslâm geleneğinin capcanlı doğasını ve bugün yaşadıkları sorunlara ilişkin yönünü göstermenin bilhassa önemli olduğu kanaatindeyiz. Ve yine, İslâm dünyasındaki modernleşmiş öğelerin, etkilerinde kaldıkları güçlerin gerçek doğasını öğrenmeleri ve İslâm geleneğini, bugün İslâm dünyasını bizzat içeriden tehdit eden bu güçlere karşı savunmaya daha iyi hazırlıklı olabilmeleri için, zamanın giderek daralmakta olduğu düşünce-sindeyiz.

Elinizdeki kitaba, son yıllarda, burada ele alınan konuyla ilgili olarak yazdığımız makalelerde yer alan bazı materyalleri de koymuş bulunuyoruz. Yine, konunun niteliğiyle ilgisi olduğu için, daha başka yazılarımızda da görebileceğiniz bazı kanıtları ve tartışmaları burada bir kez daha sunmak zorunda kaldık. Geleneksel doktrinleri ve günümüzdeki duruma nasıl uygulanabileceklerini açıklarken, birtakım tekrarlar zaman zaman kaçınılmaz olmaktadır.

Son olarak, kitabın metnini gözden geçirdikleri için Sayın William Chittick ile sayın Peter Wilson'a ve el yazmasını yayına hazırlayan Bayan I. Hakemi'ye şükranlarımı sunuyorum.

S.H. Nasr

Tahran

20 Şaban 1394 - 8 Eylül 1974

BİRİNCİ KISIM
İSLÂM'IN BUGÜNKÜ DURUMU

Birinci Bölüm

KENARLA EKSEN ARASINDA ÇAĞDAŞ BATI İNSANI

Yitmiş zerrelere çek Merkezi'ne, gel hele,
Sonsuz Aynası ol şunların, görmüşün ya işte.
Karanlığa saçılmış darmadağın ışınların
Dön geri, Güneşi'ne dön, orda rahatın.
Ferid'üd-din-i Attar, Mantık'ut-Tayr

Guru'm bana tek bir düstur söyledi:
"Dışarıdan en içteki bölüme gir!"
Benim için kural ve düstur bu oldu.
Keşmir'li kadın velî Lallâ Vakyani

her ne kadar bu çalışma öncelikle İslâm ve Müslümanlar'ı ele alıyorsa da, -İslâm dünyası üzerinde son yüzyılda yaptığı etki, İslâm tarihinin başlangıçtan bu yana şahit olmadığı türde bir yıkıma neden olan modern dünya, İslâm'ın mesajı ve bu mesajın çağdaş Batı için taşıdığı önemle de doğrudan ilintilidir. Bu yüzden, konuya modern Batı insanının ve tabii diğer kıtalardaki taklitçilerinin durumunu inceleyerek girmek gayet uygun olacaktır; ki böylesi bir inceleme, hem modern toplumun hem de doğal çevrenin son 20-30 yıldır karşı karşıya olduğu hızlı kirlenmenin sonucu olarak, gitgide daha gerekli ve acil hale gelmektedir.

İnsanın kendi buluş ve faaliyetlerinin teknoloji formunda insan kültürüyle karşı karşıya gelmesinin yanı sıra, doğa hakkında edinmiş olduğu bilginin uygulamada daha çok doğal çevrenin yıkımı yönünde etkisini göstermesi de, modern dünyada, özellikle Batı'da, çoklarının nihayet, insan kavramının modern medeniyetin doğuşundan bu yana Batı dünyasında taşıdığı geçerliliği sorgulamaya başlamasına yol açmış bu-

lunmaktadır. Fakat, son zamanlarda ortaya çıkan bu uyanışa rağmen, böylesine dev bir sorunu anlamlı ve yapıcı bir şekilde tartışabilmek için, önce ortamı en derin sorunları tartışmaktan alıkoyan engellerden temizlemek gerekiyor. Modern insan, kim olduğunu unutmaya başladığı gün yaktığı ateşte ellerini de yakmıştır. Doğal çevre üzerinde egemenlik kurmak için Faust tarzında ruhunu satmakla insan, çevreyi kontrolün onu boğmaya dönüştüğü; sonuç itibarıyla da yalnızca çevreyi yok etmekle kalmayıp intihara da yol açan bir durum yaratmıştır.

Tehlike tekrar gerektirmeyecek ölçüde açıktır. Daha yirmi yıl önce herkes fizikî ve maddi anlamda insanın sınırsız gelişme imkânlarından söz ederken, bugün -artık Batı'da yaygınlık kazanmış bir deyim olarak- 'gelişmenin sınırları'ndan ve öyle ki, hemen geliverecek bir felâketten dem vurulmaktadır. Fakat, bunalımın kendileriyle tahlil edildiği kavram ve faktörler, peşinde koşulan çözüm yolları ve hattâ, görünürdeki bir kıyametin tasvirinde kullanılan renkler, genellikle modern insanı bunalıma iten öğelerle aynı olmaktadır. Dünya halâ manevî bir ufuktan yoksun görünmektedir; ve bu, böyle bir ufuk bulunmadığından değil, çağdaş manzaraya bakanların, varlık tekerleğinin kenarında yaşayan, dolayısıyla her şeye kenardan bakan insanlar olmasındandır. Onlar tekerleğin çubuklarına karşı kayıtsız ve her şeye rağmen ulaşabilecekleri eksene veya Merkez'e karşı bütünüyle vurdumduymaz tutumlarını sürdürmektedirler.

Teknolojinin doğal çevre üzerinde yaptığı yıkım, su, hava ve çevre kirlenmesi vb. tüm sorunlar, modern insanın tutulduğu hafıza kaybı ya da unutkanlık hastalığından ileri gelmektedir. Modern insan kim olduğunu unutmıştır, o kadar. Kendi varlığının kenarında yaşayarak, dünya hakkında nitelik olarak yüzeysel ve fakat nicelik olarak sersemletici bir bilgi edinebilmiştir. Dünyaya yansıttığı, kendisinin zahiri ve yapay bir imajıdır.¹ Ardından da, dünyayı böyle zahiri terimlerle öğrendiği için, bu zahiri bilgiye yaslanarak kendi imajını kurmaya girişmiştir. Kendisinin son derece zahiri imajıyla çevresindeki dünya arasında her defasında aşağı yukarı salınıp durarak ve hem kendisinin hem de kozmik çevresinin Merkezi'nden çok uzaklara kayarak, peşpeşe "düşüş"lere uğramıştır. Modern Batı insanının -zaman içinde atasını, mekân içinde merkezini temsil eden- geleneksel insanın tarihsel arka planından koparak gerçekleştirdiği sözümona gelişmenin tarihi, Merkez'den ve varlık tekerleğinin ekseninden, çubukları boyunca şu anda oturduğu

kenara doğru aşama aşama uzaklaşmasının tarihidir. Fakat, nasıl kenarın varlığı, kendisini tekerleğin eksenine bağlayan çubukların varlığını öngörüyorsa, aynı şekilde, insanın varlığı da Merkez'in ve eksenin var olduğunun simgesidir; ve bundan dolayıdır ki, çağlar boyunca yaşayıp gelen insanlarla, asli ve sonsuz gerçekliği içindeki İnsan arasında var olan kaçınılmaz bağlantı, tüm dışsal değişim ve başkalaşımın üstündedir ve üstünde olmaya devam edecektir.²

Modern insanın pek çok soruna, ilk başta bu sorunlara yol açan etkenleri göz önüne almaksızın giriştiği çözüm bulma eğilimi, kendisini en çok genel anlamda sosyal bilimlerde; özelde ise, insanı konu edinen ve insan doğasına bir bakış getirdiği sanılan bilimlerde göstermektedir. Göksel olana isyan etmiş olan modern insan, -geleneksel İslâmî bilimlerde gördüğümüz biçimde- Kalbin (Intellect)³ ışığına değil de, duyuların verilerini elekten geçiren insan aklının gücüne dayalı bir bilim yaratmıştır. Fakat bu bilimin kendi alanındaki başarısı öylesine büyük olmuştur ki, çok geçmeden tüm diğer bilimler onu taklit etmeğe başlamış; sonunda, felsefenin yıl yıl mantıksal analiz, zihinsel akrobasiler veya yalnızca bilgi edinme kuramlarıyla karmakarışık bir biçimde anlaşılmasına; klâsik sosyal bilimlerin ise, insan doğası hakkındaki edebî sezgilerin bile bugünün öğrenci ve araştırmacılarına ulaşmasının önüne set çeken nicelikçi sosyal bilimlere dönüşmesine yol açan geçtiğimiz yüzyılın kaba pozitivismi doğmuştur. Batı üniversitelerinde doğa bilimleri ve matematik karşısında psikolojik ve zihinsel bir aşağılık duygusu atmosferi içinde öğretilen sözde sosyal (insanî) bilimleri; umutsuzca 'bilimsel' olmaya çalışan, ama bu yüzden saçmalığa denmese de tam bir yapaylığa düşen 'sosyal bilimler'i en çok eleştirenler arasında bazı bilim adamları da vardır.⁴ Modern zamanlarda sosyal bilimlerin çöküşünün nedeni, insanın kendisini ve her zaman sahip olduğu Benlik hakkındaki doğrudan bilgisini yitirmesi ve kendisi hakkında dışardan edinmeğe çalıştığı dolaylı dışsal bir bilgiye; iç bilinçten, tekerleğin eksen ve her zaman insanın önünde durup onu bir ışık şuaşı gibi göksel güneşe bağlayan çubuklardan yoksun, kenardan alınmış, edebî anlamda 'yapay' bir bilgiye dayanmasıdır.

Geleneksel insan kavramıyla 'bilimsel' ve post-modern kavramlarının karşı karşıya gelişinin yarattığı birtakım sorular, bu arka plân göz önüne alınarak tahlil edilip cevaplandırılmalıdır. İnsanların zihninde uyanan bu soruların ilki, "İnsan davranışı hakkındaki parçalı bilimsel

kanıtın, geleneksel anlamda 'insan doğası' denilen şeyle ne tür bir ilintisi vardır?" sorusudur. Bu soruyu cevaplamak için, insan olma gerçekliğinin onun dış yansımalarından herhangi biriyle açıklanamayacağını hatırlamak gereklidir. Belli bir insanî eylem veya davranış her zaman bir varlık halini yansıtır; ve bunun incelenmesi bizi, parçanın bütünle olan ilişkisi konusunda bir bilinç sağlıyor olması hasebiyle, eylem veya davranışta bulunan kişinin varlık hali hakkında belli bir tür bilgiye götürebilir. İnsanın davranışı hakkında varılan parçalı bilgi, dalgaların denizle olan ilgisi gibi insan doğasıyla ilgilidir. Bu ilgi hem nedensel, hem de özseldir. Fakat, genişliği ve sınırlandırılmaz ufukları içinde deniz -Sonsuz'u yansıtan deniz ve eşsiz huzur ve durgunluğu- hakkında bir görüş sahibi olunmadıkça, dalgalarını incelemekle köklü bir deniz bilgisine erişilemez. Parçalı bilginin bütünle ilgisi, ancak bütün hakkında kalbi (intellectual) bir vizyon olduğu zaman kurulabilir.

Parçalı insan davranışı hakkında yapılacak dikkatli bir 'bilimsel' inceleme, tam da modern insan davranışı bilimlerinin şu kadar dalının -sözüm ona gerçek bilimlerin, varsa tabii- bizzat insan olma halinin anlamı üzerine koyduğu önsel (a priori) sınırlamalardan⁵ ötürü, insan doğasının daha derin yönünü ortaya koymakta yetersiz kalmaktadır. Bugünün en modern antropologlarında rahatça tanık olunabileceği üzere, farklı insan kültürlerinde insan hakkında, 'antropo' hakkında böylesine az bilginin var olduğu tarihte görülmemiştir. Afrika'nın efsuncularının bile (Müslüman bilgeleri bir yana bırakın) insan doğası hakkındaki bilgileri, modern davranışçılarınkinden ve taifelerininkinden çok daha derindir; çünkü birinciler esas olanla ilgilenirken, berikiler arızı olanla ilgilenmektedir. Aynı şey, insan tabiatının asli bir gerçekliği olduğunu reddeden ve esas olanı arızı olanla bir tutan post-modern düşünürler için de geçerlidir.

Evet, arızı olanların da taşıdığı bir gerçeklik vardır; ama, yalnızca ontolojik olarak kaynaklandıkları öze ilişkileri oranında bir anlam ifade ederler. Aksi takdirde arızı olanları ve dışsal olguları belli belirsiz toplar; öze ya da esasa hiçbir zaman ulaşamazsınız. Modern medeniyetin, eşyanın iç anlamına niteliksel olarak nüfuz etmek için niceliksel bilgi yığılma şeklindeki klasik hatası, diğer alanlarda olduğu gibi burada da işlemektedir. Parçalı davranış, bu davranışın nedeni olan insan doğası hakkında hiçbir vizyona sahip olmadan incelemek, bizi asla insan doğasına ilişkin bir bilgiye ulaştırmayacaktır. Eksene veya

Merkez'e yaklaşabilmek için çubuklara geçmiş olmak bir yana, sonsuz dek tekerleğin çevresinde döner dururuz. Ancak bir vizyon mevcut-sa, o takdirde zahiri insan davranışı hakkında bilgi sahibi olmak, her zaman için bir toparlanma ve dış etki aracılığıyla nedene dönme fırsatı sağlayabilecektir.

İslâm metafiziğinde Nihai Gerçekliğe, doğrudan doğruya "O ilk'tir ve Son'dur, Zahirdir ve Batın'dır" (Hadid: 3) ayetine dayanılarak dört temel nitelik biçilmiştir. Diğer anlam düzeylerinin yanı sıra bu atfın da tartışmamızla doğrudan ilgili bir anlamı vardır. Allah, Nihai Gerçeklik hem İçte Olan (el-Batın), hem de Dışta Olan (ez-Zahir)dır; Merkez'dir ve Çevre'dir. Dindar insan Allah'ı Batın olarak görür; Ruh dünyasına bütünüyle vurdumduymaz olan lâik insan ise yalnızca Zahir'i görür, fakat tabii ki Merkez hakkında en ufak bir bilgiye sahip olmadığı için, bu zahirin de Merkez'in ya da İlâhî Olan'ın bir tezahürü olduğunu kavrayamaz. Bu yüzden de parçalı bilgisi, çevrenin veya kenarın tümünü ve dolayısıyla Merkez'i kuşatamayacaktır. Kenarın bir bölümü, başvuru noktası veya Merkez'i bulunmayan bir şekil olmaktan öteye geçemez; kenarın tümü ise Merkez'i yansıtmaktan başka bir şey yapamaz. Beri yandan, bilge kişi Allah'ı hem İç hem Dış olarak görür. Parçalı dış bilgiyle Merkez arasında ilgi kurabilir ve kenarda Merkez'in yansımaları görebilir. Ama bunu, Merkez hakkında önsel (a priori) bir bilince sahip oluşundan ötürü gerçekleştirebilmektedir. Dış dünyayı -ister bizsiz fiziki dünya olsun, ister insan varlığının dış kabuğu olsun- İç Olan'ın (Batın'ın) bir tezahürü olarak görmeden önce, inanç ve bilgiyle İç Olan'a bağlanmış bulunmak gereklidir.⁶ Bu ilkedен hareketle, bilge kişi parçalı bilgiyle insan doğasının daha derin katmanları arasında bağlantı kurabilir; fakat, içindeki Batınî boyutun ve çevresindeki Evren'in farkında olmayan biri için parçalı bilgi, parçalı olmaktan öteye gidemez; özellikle de bu bilgi, üyelerinin çoğunluğunu insan varlığının en dış katmanlarında yaşayan ve varlıklarının daha deruni boyutunu davranışlarına nadiren yansıtabilen kişilerin oluşturduğu bir insan topluluğunun davranışlarının gözlemlenmesine dayalı bir bilgiyse.

Bu son nokta, sözü edilen ilkelerin tartışılmasını tamamlayıcı bir gözleme götürüyor bizi. Batı insanı kendi dünyasında, yüksek bilinç düzlemlerinde veya varlığının derin katmanlarında yaşayan pek az insanla karşılaşır. Bu sebeple, Batılı sosyal bilimcilerin çoğunun yazılarında, özellikle İslâm gibi gelenekler üzerinde yaptıkları çalışmalarda ra-

hatça görülebileceği gibi, söz konusu insan tipi çoğunlukla belli türde insan davranışlarından haberdardır. İnsan davranışı hakkında sahip olunan parçalı bilgi, yalnızca dış gözleme de dayalı olsa, geleneksel insanın -Merkez'i olan bir dünyada yaşayan insanın- davranışı konusunda yapılmış bir çalışma olmadıkça, modern insana, insan doğasının başka boyutlarının dolaylı olarak bile farkına varması konusunda yardımcı olamaz. Farklı toplumlarda yaşayan geleneksel insanların, özellikle - ister Çinli, ister Müslüman, ister Kuzey Amerika'da oturan Kızılderili veya isterse bir başka geleneksel ortamdan gelen- velilik ve bilgeliliğin en üst düzeyinde bulunan insanların, büyük sınamalar karşısında, ölüm karşısında, bakir doğa ve kutsal san'atın güzelliği önünde veya hem insani, hem ilâhî aşkın sancıları içinde ortaya koydukları davranış, modern gözlemci için insan doğasının özelliklerini açıkça sergileyecektir. Bu tür davranış, insanın, kendi ufak tefek buluş ve yapıtlarının dar çerçevesine tutsak edildiği bir dünyada unutulup gitmiş bulunan cidden şaşırtıcı insan doğası içindeki ihtişamı tasvire yarayacak bir süreklilik ve kesintisizliği açığa çıkaracaktır. Bu noktadan bakıldığında, insan davranışı hakkındaki parçalı bir bilgi, insan doğasının belli yönleri üzerinde bilgi edinmeye yardımcı olabilir. Fakat, hangi durumda bulunulursa bulunulsun, kenarı ve çubukları da 'içeren' Merkez veya eksen bilinmedikçe, bu doğa hakkında tam bir bilgiye ulaşamaz. İslâm Peygamberi'nin meşhur bir sözü vardır: "Kendini bilen Rabbin bilir"(*). Fakat, "kendi", insan varlığının Merkezi'nde oturan Benliği simgelediğinden, bu deyiş bir başka açıdan tersine çevrilebilir. Yani, insan ancak Allah'ın ışığında kendisini bilebilir, çünkü, izafi olan, Mutlak'la ilgi kurulmadan bilinemez.

Bugün sık sık ortaya konan ve ele almak zorunda olduğumuz ikinci soru, "bilimsel 'nesnellik' ve bulgularının, geleneksel olarak kullanıldığı biçimde 'insan doğası' deyişiyle karşılanan evrensel ve değişmez olanın ölçüleriyle ne tür bir ilgisi vardır?" sorusudur. Bu soruya cevap vermek için, her şeyden önce bir kez daha, özellikle konu insan olduğunda, bilimsel nesnellikle neyin kastedildiğini tanımlamak gerekir. En azından bilim felsefesinde uzman olmayanlar için, sanki biri diğerini çağırıştırıyormuş gibi, nesnellikle modern bilimi bir arada düşünmek

(*) Hadisçilere göre sahih kabul edilmeyen bu söz, sufilerce hadis kabul edilmiştir. Bkz. Acluni, Keşfu'l-Hafa, c. 2, s. 361. (ç.n.)

olağan hale gelmiştir. Fiziki dünyayı incelerken kuşkusuz modern bilimin sınırlı bir nesnelliği söz konusudur; fakat, bu alanda bile, sembolcü ruhun dumura uğradığı ve Ruh dünyasını fiziki dünyanın içinden ve ötesinden görme hediyesinin tümüyle yitirildiği tarihsel varlığının belli bir anında, bu nesnellik de belli bir insanlık özneliğiyle kuşatılmış durumdadır. Geleneksel Müslüman'ın "nesnel" olarak gördüğü ile, bugün modern insanın Aşkın boyuttan yoksun biçimde dünyaya yönelttiği 'nesnel' bakış kesinlikle aynı değildir. Fiziki dünyada bile, modern bilimin ağına yakalanmayan ne varsa (Sir Arthur Eddington'un ünlü tasavvuruyla) bütünüyle ihmal edilmekte ve var olmadığı 'nesnel olarak' kanıtlanmaktadır. Sanki, bir konserde bulunan sağır bir dinleyici kitlesi hiç bir müzik iştmediklerini teyid etmiş ve aynı görüşte olmaları durumun nesnelliğinin bir kanıtı sayılmıştır.

Şu halde, eğer bizzat fizikî dünya alanında bile modern bilimin söze 'nesnellik' kavramı büyük bir basiretle kullanılacak olsa ve modern bilimin 'nesnel olarak' tanımlanmış dünyasının dışında yattığı için doğanın nicelikli ve sembolik yönleri ihmal edilmese, konusu insan olan araştırma alanında bu 'nesnelliğin' çok daha önemle gözönüne alınması gerekecektir. Fizikî bilimlerin yöntemlerinin konusu insan olan çalışmalarda aynen taklit edilmesi, Batılı bilim adamlarına bütün çağların ve iklimlerin insanları hakkında yüklü bir malûmat edinme imkânı vermiş; fakat, modern bilimin felsefi temeli en nihayet Kartezyen bir temel olduğu ve insanın incelenmesi konusunda gerekli arka planı sağlayamayacağı için, bizzat insan konusunda hemen hemen hiç bir şey kazandırmamıştır. Daha onyedinci yüzyılda Dekart'ın beden-zihin ikilemi Avrupalı'nın kafasında, Hermetik gelenekte bütünüyle açıklanmış ve İslâm felsefesinde sık sık tekrarlanmış olan insan varlığının çok daha derin -ceset, nefis, ruh- üçlü bölünümü imajını saptırmış bulunuyordu. Bu yanlış Ondokuzuncu yüzyılda, farklı çağların insanları hakkındaki olguların toplanmasını, hiç olmazsa insan hakkında şu veya bu biçimde bir bilgiye ulaşma yolu olmaktan alıkoyan daha kötü bir yanılsama eklendi.

Bu yanılsama, bugün genellikle anlaşıldığı biçimiyle evrim görüşüdür. Evrim, önceki yüzyılda bilimsel bir olgu şeklinde ortaya çıkan ve bilimsel bir hipotez olmaktan öte hiçbir anlam ifade etmeyen bir illüzyondur; biyolojik düzlemde meydana geldiği konusunda en ufak bir kanıt bulunmamasına rağmen, okullarda, kanıtlanmış gibi öğretilmektedir. Burada biyolojik evrim üzerinde tartışmaya girecek değiliz; zaten

biyolog ve jeologların karşıt yazıları, özellikle son yıllarda verilen eserler oldukça fazladır.⁷ Fakat, insan konulu incelemelere baktığımızda, evrim düşüncesinin antropolojiye girişinin, bilimsel alanda biriken gerçeklerin insan doğasının evrensel ve değişmez yanıyla olumlu ilişkisini imkânsız kıldığını görürüz. Antropoloji, sosyal bilimler ve hattâ edebi bilimler alanında çalışan Batılı bilim adamları ve bilginler, yalnızca değişimi incelemek üzere yetiştiriliyorlar. Herhangi bir değişim, ne kadar önemsiz olursa olsun önemli bir değişim yerine konmakta; oysa değişmez olan bilinçsizce ölü veya önemsizle özdeş tutulmaktadır. Sanki insan, yalnızca bulutların hareketini incelemek ve değişmez, sonsuz boyutlarıyla bulutların hareketini gözlemde ana ortamı oluşturan gökyüzüne tümüyle vurdumduymaz kalmak üzere yetiştirilmiştir. Modern disiplinlerin ürettiği insan konulu çalışmaların büyük çoğunluğunun önemsiz sonuçlar doğuran ve hemen hemen her adımda sosyal düzenin önemli bir yanını görmeden geçen eften-püften çalışmalar olması, hiç de şaşılabilecek bir durum değildir. Pek çok basit geleneksel halk öyküsü vardır ki, insan hakkında, çoğunlukla “hayati değişimler” olarak sunulan şeyler üzerinde çıkarılmış cilt cilt istatistiklerden çok daha fazla bilgi verir. Oysa, bugün gözlemlediğimiz en hayati değişim, insanın kendi kalıcı doğasına an be an yabancılaşmakta olduğu ve bu doğayı unutmaya noktasına geldiğidir; öyle ki bu, geçici değil, bu yolu seçen insan üzerinde bir afet etkisi yapacak özellikte bir unutkanlık. Tabii ki bu, ‘nesnel’ bilimsel yöntemlerin kesinlikle inceleyemeyeceği bir değişimdir.

Yine de, ilke bazında, nesnel olarak birikmiş bilimsel olgularla, kalıcı ve evrensel göstergeleri içindeki insan doğası kavramı arasında illa ki bir çelişki bulunması şart değildir. Ne nesnel ne de bilimsel olan bu evrimci düşünce adlı zihinsel deformasyonun çıkardığı engeller ortadan kaldırılacak olsa, insan hakkındaki olgu birikimi, görenleri kör edecek kadar net bir biçimde, -olguların boyutlarının ötesinde kalacağı için- tarih ötesinde olmasa da, en azından tarihsel dönemlerde ve dünyanın çeşitli yörelerinde insanın zamanı ve mekânı aşıcı karakterini sergileyecektir. Bu tür bir deneme, insan doğasını, kendisinden tarihin belli anlarında ve belli halklar arasında kopma ve sapmaların kaydedildiği, ama hemen ardından, ölçünün yeniden kurulmasına varan trajedi ve felaketlerle doğrultulduğu sürekli ve kalıcı bir şey (Kur’an’ın ‘fıtrat’ adını verdiği bir doğa) olarak tanımlayacaktır. Kur’an gibi kutsal kitaplar, diğer anlam düzeylerinin yanı sıra, bu insan doğası kavramını görkemli bir

biçimde vurgulayan insan ruhunun tarihiyle de doludurlar.⁸ Bu nedendir ki, tüm kutsal kitaplarda insanın önüne konulan hedef her zaman ölçüyü bilmek ve ölçüye, insanın kalıcı ve ilk doğasına, ‘fitrat’a dönmek olmuştur. Tao-Te Ching’in ifadesiyle, “Sade Benliğini bul. İlk Doğa’nı kucakla.” Çünkü insanın hedefi, ancak kendisini bilmek, kim olduğunu bilmek olabilir.

Başkalarını bilen akıllıdır;
Kendisini bilen aydınlanmıştır.

Tao-Te Ching, XXXIII

Veya, bir Ortaçağ Batı düşünürünün diliyle:

Eğer zihin Bilim’in tepesine çıkmak istiyorsa,
bırakın, ilk başlıca çalışması kendini bilmek için olsun.

St. Victor’lu Richard

Hem vahyin hem de kalbî vizyonun insanın doğasıyla ilgili olarak çağlar boyu sergilediği anlayışın ışığında, sık sık sorulan “bilimsel bilgi insan hakkında aslî bir noktaya varabilir mi?” sorusuna verilebilecek tek cevap şudur: İnsanın iç varlığını dışlamaya dayalı herhangi bir yöntemle ve bu dışlanmış insanı, varlık tekerleğinin kenarında duran insanı bilen özne yerine koymakla, insan hakkında aslî bir bilgiye ulaşamayız. Eğer “aslî” sözcüğünün herhangi bir anlamı varsa, bu ancak kenarı ve çubukları üreten Merkez’le, “asıl”la, “öz”le ilgili olabilir. Yalnızca yukarıda olan aşağıda olanı kavrayabilir, çünkü ‘kavramak’ demek ‘kapsamak’ demektir; ve yalnızca daha üst bir varlık düzeyinde bulunan altında olanı kapsayabilir. İnsan beden, nefis ve kalb’den oluşur; bu sonuncusu insanın üstündedir ve aynı zamanda varlığının merkezindedir. İnsan doğasının aslı yönünü oluşturan insanın özü yalnızca kalble, geleneksel ifadesiyle ‘kalb gözüyle (Arapça’da, ‘ayn’ül-kalb’, Farsça’da ‘çeşm-i dil’); insanın varlığının merkezinde yer alan ve tüm diğer varlık düzeylerini kapsayan kalble anlaşılabilir. Bir kez kalb gözü örtüldü, kalbin fonksiyonu kapandı mı, orijinal anlamıyla dumura uğradı mı, insan hakkında aslı bir bilgiye varmak artık mümkün olmaz. Kalbin nefis düzenindeki yansıması veya akıl denilen dimağ, asla insanın özüne ulaşamayacağı gibi, ne kadar deney ve gözlemlerle uğraşırsa uğraşsın veya

'akl'ın haklı ve yasal fonksiyonu olan bölme ve tahlil etme fonksiyonu ne derecede yerine getirirse getirsin, artık bir başka şeyin özüne de inemez. Arızî olgular, etkiler, dışsal davranışlar hakkında yüzeysel bilgiler edinebilir, ama öz konusunda asla. Akıl, bir kez kalbin yol gösterici ışığından koptu mu, çok çok, kalbi akılla sınırladıktan sonra 'nomen'in gerçekliğini kabul edip onları kendi içlerinde bilme imkânını reddeden Kant'ın felsefesinde görüldüğü üzere, "nomen'in, eşyanın özünün gerçekliğinin varlığını kanıtlayabilir, o kadar. Fakat, akıl tek başına, kendi içinde eşyanın özünü veya nomeni bilemez. Asli bilgi, nihai anlamda bilen ve bilinenin kimliğine, bilgi ateşinin yakıp tükettiği bilene dayanan bilgidir.

İnsan bir şeyi, yani kendini özüyle bilebilecek üstün bir noktadadır; ne ki, (Vedanta'nın deyişiyle) kendisinin dışlanmış ve nesnelleştirilmiş imajını, doğası itibarıyla dışlaşamayacak gerçek Benliği olarak kabul etme yanlışlığını bir aşabilse... Bilimsel bilgi, bilen bir özne ile bilinen bir nesne arasındaki ayrılığa dayanan diğer bilgi türleri gibi, tanım gereği, aslı değil, ancak yüzeysel olan bir bilgiyle yetinmek durumundadır.

Burada ister istemez, modern anlamda özel bilimsel araştırmayla, genelde insan türü hakkındaki diğer bilgi şekilleri konusunda yapılan araştırma arasında nasıl bir ilişki olduğunu sorma noktasına varıyoruz. Bilme yolları arasındaki doğru orantı ve ilişki hatırdta tutulmak şartıyla, -İslâmî bilimlerde görüldüğü gibi- meşru ve anlamlı bir ilişkiden söz edilebilir. Ve bu, ancak, her zaman anlaşıldığı biçimde bilimi aşan bir bilgi kabul edilirse mümkün olabilir. Kenar, ancak kenar olarak görülürse, eksene ve Merkez'e girme noktası görevi yapabilir. Bir kez kenarın çevre olduğu gerçeği unutuldu mu, Merkez de anlam sahibi olmaktan çıkar ve girilemez hale gelir. Gerçek bir metafizik, bir 'scientia sacra', bir kez daha Batı'da yaşayan bir gerçeklik haline geldiğinde, insanın bilimsel araştırma yoluyla kazandığı bilgi, salt metafizik bilgiden, geleneksel psikoloji ve kozmoloji ekollerinden edinilen bilgilere kadar tüm diğer bilgi şekillerini de kucaklayan bir modelle bütünleşecektir.

Fakat, Modern Batı biliminin onyedinci yüzyıldan bu yana sergilediği tek yönlü ve tekelci karakter, doğa bilimleri alanında olduğu gibi insan bilimleri alanında da büyük bir engel olarak önümüzde durmaktadır. Antropoloji ve psikoloji gibi modern insan bilimlerinde geçerli olan sözde bilim adına bir yığın saçma ve yanlış kuram bir yana atıldığına, farklı durumlarda insan nefsi veya insan davranışları üzerinde

yapılan dikkatli bir gözleme dayalı öğelerle, Sufizm, Yoga ve Zen'deki gibi geleneksel psikoloji ekollerinin çağdaşlarımızın çoğuna kapalı bulunan insan nefsi ve özellikle insanın birtakım yönleri konusunda yapılan keşifler arasında, hiçbir mantıksal çelişki söz konusu olmadan ilgi kurulabilir.⁹ Fakat bu öğeleri geleneksel ekollerle bağdaştırmak için, insan doktrinin, geleneksel metafizikte -İslâmî batınlığın 'Evrensel İnsanı' gibi- açıklandığı şekilde kendi bütünlüğü içinde kabul edilmesi zorunludur; çünkü, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, ancak daha büyük olan daha küçüğü kucaklayabilir. Ruh'un (veya Kalb'in) yardımı olmadan insan nefsinin bilme iddiasında bulunmak ve bir başka bilgi türünden bağımsız olarak bu bilginin 'gerçekten bilimsel' olduğu sonucuna varmak, bugün modern dünyanın saplanıp kaldığı çıkmaz sokağa girmekten başka bir anlam ifade etmeyecektir. Sonuç olarak ortaya, kifayetsiz olduğu halde kendisinden medet umulan, düpedüz yanlış denemese de başı kesik ve yarım bir 'insan bilimi'nden öte bir şey çıkmayacaktır. Böylesi bir bilim çoğu kez, mutlak cehaletten bile daha tehlikelidir; evet, bilgisizlik büyük tehlikedir; ancak bilgi ve hikmet maskesi takan bilgi, çok daha tehlikelidir.

İnsan doğasının bilimsel incelenmesi, eğer kendi sınırlarını kavrar ve bu sınırı aşmazsa, insanı bilmenin sürekli ve evrensel yollarıyla yapıcı bir ilişki içine girebilir. Hatta, -çoğu bilim adamınca kabul edilmese de- modern bilimin sahip olduğu 'bencil ve tekелci rasyonelizm'i aşarak¹⁰ gerçekten neyse o olmaya; yani, -eşyanın dış ve dışta olana yönelik bir yüzü de bulunduğundan, kendi içerisinde bir yol olarak- kendi dışsal özelliklerinin, fenomenleri'nin ve eşya ile bu tecrübi ilişkiye dayalı ölçüp biçmenin gözlemlenmesiyle elde edilen, eşyayı sınırlı ve belli bir bilme yolu olmaya rıza gösterirse, meşruiyet bile kazanabilir.

Şu halde, insan hakkında evrensel ve asli bir bilgi kaynağı olarak bilimsel araştırmanın -bugün dünyanın her yanında taklit edilen araştırmanın- değeri ile ilgili soruya verilecek cevap, bir kaynak nazarıyla bakıldığında hiçbir değer ifade etmediği şeklinde olacaktır. Metafizik anlamda evrensel düzeni yok sayan ve asli bilgi imkânını reddeden bir bilgi, asli ve evrensel bir bilgiye nasıl kaynaklık edebilir? Bilimsel araştırma ancak, 'bilimsel' sözcüğü geleneksel anlamda, asli düzenden doğan ve bu düzene götüren bir bilgi, 'el-ilm' olarak anlaşıldığı takdirde asli bir bilgi kaynağı olabilir.

Ama, bilimsel araştırmanın, insanın asli doğası hakkında olmasa da, modern insanın bulaştığı kötülükler hakkında asli denebilecek bir bilinç kazanmada yardımcı olabileceği bir yol vardır. Bu da, bilimin modern bilimsel ve endüstriyel medeniyeti incelemede kullandığı deneysel yöntemden yararlanmaktır. Bilimde ne zaman bir deney başarılı olmazsa, bu deneyi gerçekleştirmek için harcanan çabalar ne kadar çok olursa olsun hemen bırakılır ve başarısızlığa yol açan yanlışlardan bir şeyler öğrenmeğe girişilir.

Modern medeniyet, Rönesans'tan bu yana Batı'da geliştiği şekliyle başarısızlığa uğramış bir denemedir¹¹ - üstelik, insan için gelecekte bir başka yol daha denemeye neredeyse imkân bırakmayacak çapta bir başarısızlıktır bu. Bugün bu medeniyeti, temelinde yatan Evren ve insanın doğasıyla ilgili tüm önyargılarıyla birlikte, başarısızlığa uğramış bir deneme olarak kabul etmemek kadar bilim dışı bir şey olamaz. Ve hatta bilimsel araştırma, eğer yukarıda değinilen bencil ve tekelci deneme yanılma yöntemi ve rasyonalizmle henüz dumura uğramamışsa, bu durumda çağdaş insana, modern medeniyetin, üzerine kurulduğu ön kabuller sahte olduğu için, modern medeniyet insanî halin en asli parçasını dışlayan bir insan kavramı temeline oturduğu için başarısızlığa uğradığını kavrama imkânı verebilecek en kolay yoldur.

Konuya karşıt yönden bakarsak şunu görürüz: Modern medeniyetin eksikliklerinin farkına varılması genel Batı kamuoyunun zihninde bir şafak gibi atmış bulunmaktadır; yalnızca modern dünyanın içine düştüğü bunalım hakkında yarım yüzyıl önce uyarıda bulunan küçük bir entelektüel elitin zihninde değil;¹² insanın unutulup gitmiş olan doğasının birden kavranmasından da değil; doğal çevrenin hızla yok olup gitmesinden. Ruhunun aşama aşama solup gitmesine yol açan derin manevî bunalımın ancak fizikî çevrede ortaya çıkan bunalım sonucunda dikkat çekmesi, modern insanın zihin yapısının tipik bir belirtisidir.

Son yıllarda, çevre ve su-hava kirlenmesi bunalımı hakkında o kadar çok şey yazılmıştır ki, burada sorunun boyutlarını vurgulamaya gerek yoktur. Avrupa ve Amerika'da, modern bilimin kullandığı yöntemlerinin aynısını, bu bilimin gelecekte uygulanmasının yol açacağı etkiler üzerine yapılan bir çalışmada kullanan pek çok araştırma gerçekleştirilmiştir. Çevresel bunalımla ilgilenen diğer pek çok araştırmacı gibi, bu tarz eserlerin yazarları da, insanın büyüme anlayışında bir değişim, maddi olmayan uğraşlara yönelme, daha az maddi nesneyle yetinme

vb., değişim konusunda bir çok anlamlı öneride bulunmaktadır. Fakat çevre kirlenmesinin, Batı insanının yeryüzünde ilâhlık rolü oynamaya ve aşkın boyutu hayattan koparmaya karar verdiği an ortaya çıkan insan ruhunun kirlenmesinin bir sonucundan başka bir şey olmadığını, pek azı kavramış durumdadır.¹³

İnsanlık tarihinin şu son anlarında, biri Doğu'da, biri de Batı'da sahnelenen iki trajedi izliyoruz. Modern medeniyet bunalımının, -her şeyden önce Batı'nın ürünü olan bu bunalımın- genellikle çevre bunalımıyla ilgili olarak bütünüyle hissedildiği Batı dünyasında ileri sürülen çözüm yolları, ilk etapta bunalıma yol açanlarla bizzat aynı etmenleri içermektedir. İnsanlardan arzularını disiplin altına almaları, akıllı birer hümanist olmaları, insan olsun olmasın, komşularına saygı göstermeleri istenmektedir. Ne var ki, bu isteklerin, insanın tutkularını ve aşağılık eğilimlerini frenleyecek manevî bir güç olmadıkça yerine getirilmesinin imkânsız olduğunu kavrayabileni pek azdır. İnsanı insan oluşun altına sürükleyen, hümanist insan anlayışından başka bir şey değildir. İnsanın ne idüğü ve içinde bir imkan olarak aydınlık tepeler kadar derin karanlıkları da taşıdığı konusunda ciddi bir cehalet sahibi olunduğu için, bu tip kolay çözüm önerilerine başvurulmaktadır.

Binlerce yıldır dinler insanlara kötülükten kaçınıp, erdem sahibi olmalarını öğretiyor. Modern insan ise, önce ruhunu kuşatan din gücünü yok edip, sonra da kötülüğün ve günahın anlamını bile sormaya girişiyor. Şimdi de, her ne kadar, lâik olmayı sürdürüp insanın hayatının kutsal olandan ayrı devam etmesi gerektiğini önerdikleri için, erdemleri başka başka deyimlerle tanımlama yoluna gidiyorlarsa da, pek çok insan çevre kirlenmesi bunalımına çözüm olarak geleneksel erdemlere dönmeyi öneriyor.

Denilebilir ki, Batı'da yaşayan yığınla kadın ve erkeğin psikolojik dengesizliğinin yanı sıra, çevre bunalımıyla, kent çevrelerinin kirliliği ve benzeri sorunlar, insanın yalnızca ekmekle yaşayıp, 'tanrıları öldürme' ve Göksel olandan bağımsızlığını ilan etme girişiminin sonuçlarıdır. Ama insan, içinde bulunduğu durumun doğal ürünü olan eylemlerinin sonucundan kurtulamaz. Şu anda ise tek ümidi, artık isyancı bir yaratık olmayı bırakıp, hem Gök'le hem de yerle barışmak ve kendisini ilâhî Olan'a teslim etmekte yatıyor. Bu da, sözcüğün bugünkü anlamıyla "modern" olmayı bırakmak ve ölüp, yeniden doğmak demektir. Ne var ki, sorun bu boyutuyla, çevre bunalımıyla ilgili yapılan tartışmalarda

pek az ele alınmaktadır. Su-çevre-hava kirlenmesi tartışmalarının gözden kaçırılan boyutu, insanın insan olarak rolü ve doğasıyla, bizzat kendisinin yol açtığı bunalımı çözmek istemesi durumunda, geçirmesi gereken manevî dönüşümdür.

Genelde Doğu'da ve özelde İslâm dünyasında sahnelenen trajedi ise, Batı'nın endüstrileşmiş kent toplumunda ve bu toplumu yaratan Batı medeniyetinde görülen başarısızlıklara yol açan aynı yanlışların, büyük oranda tekrarlanmasıdır. Doğu'nun Batı karşısındaki tutumu, Batı'yı körü körüne model almak değil, ders alınacak bir inceleme sahası şeklinde görmek olmalıdır. Kuşkusuz, endüstrileşmiş dünyanın Batı dışında kalan dünya üzerindeki siyasi-ekonomik ve askerî baskısı, pek çok kararların alınmasını imkânsızlaştıracak ve pek çok seçimi dışarda bıraktıracak kadar büyüktür. Fakat, olumsuz sonuçları ortaya çıkmış belli hareketleri tekrarlayıp durmak ya da şu veya bu projenin gerçekleştirilmesinde, Batı'da yapılmış olması dışında daha iyi bir neden gösterememek için, herhangi bir özür olmasa gerek. Yeryüzü, Batı Medeniyeti'nin işlediği hataların yeniden işlenmesine daha fazla katlanacak değildir. Bu bakımdan, yeryüzünde, tüm yerin ve üstünde yaşayanların mutluluğunu hesaba katacak kadar geniş açılı bir gücün halâ var olması ne büyük bir talihsizliktir.

Bu iki trajediden birincisi ikinciye gölgede bırakıyor; çünkü, yerkürenin kalan yanını doğrudan etkileyen, modernleşmiş ve endüstrileşmiş dünyada yaşanan olaylardır. Sözelimi, su-hava-çevre kirlenmesi bunalımı endüstrileşmiş güçlerin herhangi biri tarafından ekonomik ve teknolojik politikalarında dil ucuyla ifade edilmek yerine ciddi olarak ele alınsa, bu tür alanlarda bu güçleri örnek edinenler üzerinde kesinlikle ölçülemez etkiler bırakacaktır. Doğu, insanın gerçek doğası hakkında çağlar boyu koruyup geldiği bilgiyi unutmadan önce, Batı yeniden insanın kim olduğunu bir hatırlayabilse, insanın geleceği ne kadar da farklı olacaktır!

Çevresini saran zihnî ve fizikî dünyanın içinde yüzdüğü düzensizlik ve karışıklık bataklığı ortasında çağdaş insanın, her şeyden önce Merkez'den gelen ve Merkez'e karşılık kenarı tanımlayacak bir mesaja ihtiyacı vardır. Bu mesaj, İslâm gibi Doğu geleneklerinde halâ bütün canlılığıyla yaşamaktadır ve Batı dünyasında da diriltilebilecek özelliğindedir. Fakat, bu mesaj nerede bulunursa bulunsun, ister Doğu'da ister Batı'da olsun, eğer ne Doğu'ya ne Batı'ya ait olan Merkezden gelirse, her

zaman, çevre üzerinde ve varlık tekerleğinin kenarında yaşayan insan için çubukları izleyip eksene, ya da kendisinin ve her şeyin Kaynağını oluşturan Merkez'e ulaşma çağrısı olacaktır. Bu çağrı, insana kim olduğunu kavrama ve içinde taşıdığı sonsuzluk kıvılcımının farkına varma yolunda yapılmış bir çağrıdır.

Her insanda söndürülemez bir yıldız vardır, Ölümsüzlük içinde aydınlatılması için başvurulmuş bir öz; Benliğin aydınlık sahasında son-
suza kadar görülen bir yıldız. İnsan bu yıldızı, geçici bağlarından hakikatle, ibadetle ve faziletle, evet, yalnızca bunlarla kurtarabilir.¹⁴

Bu yıldızı kendi içinde kristalleştiren insan, hem kendisiyle hem de dünya ile barış içindedir. Yalnızca dünyayı aşmaya ve mana göğünde bir yıldız olmaya çalışmakla insan, dünya ile ahenk içinde yaşayabilir ve yeryüzündeki varoluşun, doğası gereği, dünya üzerindeki geçici yolculuğu süresince üzerine yüklediği sorunları çözebilir.

Birinci Bölümün Notları:

¹Batı'da insanın önce Rönesans hümanizmiyle Göksel olan'a isyan ettiği ve sonra modern bilimlerin ortaya çıktığı hatırdan çıkarılmamalıdır. Rönesans'ın hümanist antropolojisi, Onyedinci yüzyılın bilimsel devrimi ve, bir anlamda gayr-ı insani olmasına rağmen bir diğer anlamda insan aklını ve insani duyulara dayalı tecrübi verileri tüm bilgilerin geçerliliği için tek ölçü yaptığından, mümkün olan en antropomorfik (teşbihi, tecsimi) bilgi şekli için gerekli zemini oluşturmuştur.

Batı'da insan imajının gittikçe çarpık hale gelmesiyle ilgili olarak bk: G. Durand, 'Defiguration philosophique et figure traditionnelle de l'homme en Occident', *Eranos-Jahrbuch*, XXXVIII, 1971, s. 45-93.

²Eğer böyle bir bağlantı yoksa, insanın kendisini insanlık tarihinin diğer bölümleriyle özdeşleştirmesi ve daha da öte insan doğasının kalıcı yönlerinin, geçmişte olduğu ve bugün de devam ettiği gibi, modern dünyada ortaya çıkması için bile hiçbir imkân kalmayacaktır.

³Kitap boyunca 'intellect' kelimesi, orijinal Lâtincede 'intellectus', ya da Yunanca 'nous' anlamında kullanılmıştır. Bu kelime, dolaysız ve hemen bilgi alabilen aklın ötesinde bir şey anlamına gelir. Akıl, sadece 'intellect'in insanın zihni aynası üzerindeki yansımasıdır. (Çeviride 'intellect' kelimesini, Kitabın ana içeriğine bakarak, kendisine en yakın 'kalb' kelimesiyle karşılamak zorunda kaldık. Ç.N.)

⁴Bu tür sözde sosyal bilimlerin alanında görülen şeyler, birtakım İslâm ülkelerinde ilerleme adına İslâm kültürünün taa kalbine yöneltilen bu çöküş girişimlerinden daha da acıklıdır.

William Arrowsmith ve William Thompson gibi bazı Amerikalı yazarlar, 'sosyal bilimlerin kirlenmesi' denilebilecek olayı eleştiregelmişlerdir; fakat, çevre kirlenmesi sorununun olduğu gibi, bu alanda da görülen eğilim, nedenlere inmeyi düşünmeden kötü etkileri giderme yönünde olmaktadır. Bugün birtakım post-modern fikirlerin sosyal bilimlerin alanına girmesiyle, söz konusu "kirlenme" daha da artmış görünmektedir.

⁵Son zamanlarda, metafizik ilkeleri unutulmuş olan gizli bilimlerin 'sözde bilim' olarak tanınmaktadır; oysa gerçekte bu bilimlerin, eğer sembolizmleri anlaşılabilirse, insanın doğası ve kosmosla ilgili derin bir doktrin içermektedir. Bugün aksine, bilimsel kisve altındaki pek çok sosyal ve insani bilim, insan doğası hakkında tam bir cehalete batmış durumdadır ve bu anlamda gizli bilimlerin tersine çevrilmiştir. Bu bakımdan, 'sözde bilim' adını almaya gizli bilimlerden çok daha müstahaktır.

⁶Bu tema, F. Schuon'un P. Townsend tarafından tercüme edilip, 1970 yılında Londra'da 'Dimensions of Islam (İslâm'ın Boyutları) adıyla yayınlanan eserinin 2'nci bölümünde geniş bir şekilde açıklanmaktadır. Schuon, bilge veya Sufi ile ilgili olarak şöyle der: "Sufi, el-Evvel, el-Ahir, ez-Zahir ve el-Batin'in gözü altında yaşar. Normal insanların zaman ve mekân içinde hareket ettikleri gibi, Sufi de somut biçimde bu metafiziki boyutlar içinde yaşar ve hareketleri de ölümlü bir yaratığın hareketleridir. İlâhî boyutların karşılaştığı bilinçli bir kesişme noktasıdır o, evrensel sahnede açıkça yerini almış; kaçışın mümkün olmadığı caddelerde hiçbir zaman gözü kaymaz ve manevî Gerçekliğin dışında yaşayabildiklerini sanan ruhları ölmüş insanlar gibi sahte bir "bölge dışılığı" yerleştirmez kendini; tek gerçekliğin olduğu yerdedir Sufi." s. 36-37.

⁷Örnek olarak bk: L. Bounoure, 'Deeterminisme et finalite, double li de la vie', Paris, 1957; 'Recherche d'une doctrine de la vie', Paris 1964; G. Berthault, 'L'evolution, fruit d'une illusion scientifique', Paris 1072; ve D. Dewar, 'The Transformist Illusion', Murfreesboro, 1957. Yine bk: S. H. Nasr, 'The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man', Londra, 1968, s. 124; bu eserde evrime muhalif çalışma ve görüşler tartışılmaktadır.

⁸İnsan ruhunun ve iç tarihi'nin olaylarıyla ilgili Kur'an ayetleri konusunda bk: F. Schuon, 'Understanding Islam', çev: D.M. Malheson, Londra, 1963, Baltimore (Penguin Metafizik Serisi), 1972, bl: 2.

⁹Ne yazık ki yalnız başına önemli bir konu olan geleneksel görüş açısına dayalı, çeşitli Doğu geleneklerinin geleneksel psikolojik bilimleri, yalnızca metafizik ilkelerin ışığında anlaşılabilir ve yalnızca yaşayan bir geleneğin manevî bereketinin yardımıyla uygulanma imkânı bulabilecek bilimler üzerinde pek az ciddi çalışma yapılmıştır. Bk: A. K. Coomaraswamy, 'On the Indian and Traditional Psychology, or rather Pneumatology', bk: R. Lipsey'in hazırladığı 'Selected Writings of K. Coomaraswamy, Princeton.

¹⁰F. Schuon, 'Light on the Ancient Worlds', ç: Lrd Northborne, Londra, 1965, s. 117.

¹¹"Fakat, kentsel endüstrileşme en iyisi bir 'deney' olarak görülmelidir. Ve eğer bilimsel ruh bize değeri olan bir şey öğretmişse, bu da namuslu denemelerin pekalâ başarısız da olabileceğidir. Başarısız olduklarında ise, projenin terkedilmesi ihtimali karşısında bile, köklü bir yeniden değerlendiriş gerekecektir. Yirminci yüzyılın ortasında görülen kentsel endüstrileşmenin, ilerlemeyi yok etmek anlamına geldiği; her kötülüğü beraberinde getiren başarısız bir deneme olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır." T. Roszak, 'Where the Wasteland Ends, Politics and Transcendence in Postindustrial Society', Garden City, New York, 1073, giriş bl. s. XXIV.(Çorak Ül-

kenin Bittiği Yer, Post-endüstriyel Toplumda Politika ve Aşkınlık, İnsan Yay., 1999, Çev: Naim Öztürk)

¹²'Crisis of Modern World' adlı eserinin Fransızca'sı ilk kez 1927'de yayınlanan ve İngilizce'ye M. Pallis ve R. Nicholson tarafından çevrilen R. Guénon ve ardından, özellikle F. Schuon ve A. K. Coomaraswamy gibi yazarlar, son birkaç on yıldır Batı'nın geçirdiği bunalım üzerinde, köklü metafizik ölçüleri çağdaş duruma uygulama temeline dayanarak çalışmalar yapmaktadırlar. Fakat yazdıkları uzun süre akademik çevrelerde bilinmezliğe terk edilmiş olup, bugün de bu durum geniş ölçüde devam etmektedir. Modern medeniyetin tehlikeli eğilimlerini modern insanın gözleri önüne sürebilmek için bunalımın fiziki düzlemde ortaya çıkması gerekiyordu.

¹³Bu konuyu 'The Encounter of Man and Nature the Spirilual Crisis of Modern Man' adlı eserimizde derinliğine ele aldık. "Her şeyin ötesinde şimdi böylesi geç kalmış bir dikkati, fakat, üzerinden sam yeli esmiş bir ruhun kaçınılmaz ters çevrilişini çeken bu su-hava-çevre kirlenmesi bunalımı nedir? İçerde de aynı, dışarıda da. Onbirinci saatte, fiziki çevre, iç durumumuzun dışa vurmuş aynası gibi birden patlayıveriyor; çünkü, içerdeki ilerlemiş hastalığın pek çok ilk görünür belirtileri ortaya çıkmıştı." T. Roszak; giriş bl. s. XVII.

¹⁴F. Schuon, Light on the Ancient Worlds, s: 117.

İkinci Bölüm

GÜNÜMÜZ MÜSLÜMANININ AÇMAZI

Ve (Kıyamet), işler, Peygamberiniz'in kendileri hakkında herhangi bir şey deyip demediğini birbirinize sormanıza neden olacak noktaya gelinceye ve dağlar yerlerinden atılincaya kadar kopmayacaktır.

Hadis

gözlerimizi bugünün dünyasında yaşayan çağdaş Müslüman'a çevirdiğimizde, onun da, sorunları her ne kadar Batılı insanın sorunlarıyla özdeş olmasa da, imanını en çetin sınavla karşı karşıya getiren sayısız güçlüklerle dolu bir ortamda yaşadığını görürüz. Bugün İslâm dünyasında, salt geleneksel öğelerden tutun da, geleneksel değerlerle modernizm arasında bocalayan ve hâlâ İslâmî çerçeve içinde kalan cüretkâr modernistlere; nihayet, sayıları az da olsa, kendilerini artık İslâm evrenine ait hissetmiyen kişilere kadar¹ uzanan, rengârenk bir görünüm karşımıza çıkmaktadır. Bu son grubu şu anki tartışmamızın dışında bırakıyoruz; çünkü bu grup içerisindekileri, her ne kadar nihai olarak sık sık İslâmî modele başvursalar da, homo islamicus'un temsilcileri saymamız mümkün görünmemektedir. Gerçeği kuruntu, kuruntuyu gerçek gösteren bir dünyada insanlığı, modern insanın yuvalarından fırlamış gözleri önünde parmakları arasından kumlar kayıyormuşçasına çözümlü giden güya 'gerçek' dünya karşısında -var olan tek gerçekliğin-manevî gerçekliğin çağdışı olduğuna inandıran bir dünyada sınava çekilen, söz konusu grupların şu veya bu derecedeki imanlarıdır.

Çağdaş Müslüman'la Batı'nın insanı arasındaki en önemli fark, birincinin ikincinin tersine, Merkez'in hâlâ görülebilir olduğu ve kenarın da, neyse o şekilde görülebildiği bir toplumda yaşıyor olmasıdır.² Çağdaş müslüman, aşkın boyutun hâlâ yok olmadığı, insanların çoğunun hâlâ dinî görev ve ibadetlerini yerine getirdiği, İlâhî Kanun veya Şeriat'ın herkes tarafından tam anlamıyla uygulanmasa da, hâlâ nihai kanun sayıldığı ve, önceki dönemlere göre bulunması daha zor da olsa, veli ve bilge kişiliğin hâlâ canlı bir gerçek olarak sürdüğü bir dünyada yaşamaktadır. Bir diğer temel farklılık daha vardır ki bu da, çağdaş Müslüman'ın modern dünya hakkında Batılı insandan çok daha az şey bildiği, zekasının daha az sınava çekildiği ve, geleneği yeniden keşfedip, bundan dolayı da modern dünyanın gerçek doğasını öğrenme şansını elde etmiş Batılı insanlar arasında görülen türde bir gözlem ve sezgiyi genelde geliştiremediğidir. Doğu'da bugün meydana gelen değişimler daha hızlı ve çoğunlukla daha yıkıcı olduğu için, diğer Doğuluların gibi çağdaş Müslümanların durumu da, bir bakıma Batılı insanın içinde bulunduğu durumdan daha çetrefildir. Bir anlamda, Batı'nın modernizmin saldırısı karşısında yitireceği geleneksel niteliğe sahip şeyler çok daha azdır; oysa Doğu'da her gün, ister kitaplar aracılığıyla, isterse radyo veya buldozerler yoluyla olsun tehdit altında bulunan pek çok manevî değer vardır. Çağdaş Müslüman, kendi içinde ruhunu sağlam ve sağlıklı tutabilmek, dışarda ise, atalarının koruması ve gelecek kuşaklara devretmesi beklentisiyle kendisine miras bıraktığı muhteşem manevî ve san'atsal mirasa sahip çıkabilmek için sürekli bir mücadele (cihad) içerisinde bulunmalı, bulunabilmelidir. İşte, bu düzlemde, bir yandan İslâm geleneğinin, öte yandan sekülerizm ve modernizmin güçleri tarafından kendine çekilen çağdaş Müslüman -özellikle bütünüyle modern dünyanın etkisinde bulunan sınıf-, denilebilir ki, her ne kadar "varoluş" durumu, ruhunu ve zihnini şartlandıran farklı öğeler nedeniyle endüstrileşme sonrasının lâik toplumunda yaşayan Batılı insaninkinden değişik de olsa, yine de kenarla eksen arasında yer almaktadır.

İslâm dünyasının ücra köşelerinde modernizmin etkisinden uzak yaşayıp giden çağdaş Müslüman, hayatın gerilimlerinin normal insan varlığından farklı olmadığı homojen bir dünyanın içindedir hâlâ. Fakat, İslâm dünyasının, modernizmin şu veya bu derecede etkisine girmiş merkezi yörelerinde yaşamını sürdüren müslüman ise, birbiriyle çatışma içindeki iki ayrı dünya görüşü ve değerler sisteminin yarattığı ku-

tuplaşmış bir gerilim alanında bulunmaktadır. Zihnine ve ruhuna yansıyan bu gerilimle çağdaş müslüman, çoğu zaman kendi içinde ikiye bölünmüş, derinden derine yeniden bütünleşme ihtiyacı duyan bir ev görünümünü arz etmektedir. Ve eğer entelektüel bir eğilim içindeyse, yaşayan bir gerçeklik olarak İslâm'ın entelektüel mirasını, Merkez'den yayılan bir mesaj ve insan için kenardan Merkez'e yolculuğunda bir kılavuz olan bu zengin mirası herne yanbaşıda görecektir. Bu, önünde bütün yaratıkların sadece bir hiç olduğu göz kamaştırıcı Allah gerçeğinin egemenliğine ve sonra da, O'nun Emri'yle var olup, büyük melekler aleminden maddi varlık düzeyine kadar çok sayıda düzeylerden oluşan hiyerarşik Evren'e dayalı bir dünya görüşü,³ insanı, Allah'ın bir surati (halaka'llahü Âdeme alâ suratîhi),⁴ O'nun yeryüzündeki halifesi ve aynı zamanda, her Emri'ne itaat eden tam bir kulu olarak görmeye dayalı bir 'Weltanschauung'dur(dünya görüşü). Bu dünya görüşü aynı şekilde, doğa dünyasındaki her fenomenin İlahî gerçeklikleri yansıtan birer sembol olduğu; her şeyin O'nun İradesi'ne ve O'nun Elleri'nde olan manevî doğasına (melekût) göre hareket ettiği fikrine dayanır.⁵ Yine yalnızca Allah'ın kanununun (Şeriat), insanların bağlanma ve saygıları üzerinde nihai iddia sahibi bulunduğu ve yalnızca bu kanunun insanlara hakiki anlamda saadet getirebileceği anlayışı da bu dünya görüşünün temellerini oluşturur.

Diğer yanda ise çağdaş Müslüman, hemen hepsi zihninde taşıdığı İslâmî ilkelerin tümüyle antitezi olan, bu dünya görüşüne tamamen zıt modern Batı Medeniyeti'nin temel varsayımlarını; ya insanı Göksel olan'a isyan içinde bir yaratık ya da bütün olarak insanlığı, insanın gerçek doğasına yakışan hiçbir onurunun bulunmadığı bir karınca güruhu olarak kabul etmeye dayalı bir yığın felsefe görmektedir. Evren'i tek bir gerçeklik düzeyine -madde ve enerjiden oluşan zaman mekân bileşimine- indirgenmiş ve tüm yüce varlık düzeylerini, kocakarı masallarına, ya da -en iyimser düşünceyle- bilinçsizlikler toplamında alınmış imajlar derekesine düşürülmüş görmektedir. İnsanın gücüne, artık Allah'ın halifesi olarak değil, kulluğu pahasına kendi beri'ninin,⁶ ya da dünyevi bir güç veya topluluğun halifesi olarak değerlendirmeye dayalı yeryüzünde bir hükümdar gözüyle bakmaktadır. İnsanın İlahî yapıdaki doğasının, ya kötürüm edilmiş ya da tümüyle yok sayılmış olduğunu görmektedir. Okuduğu Batılı filozoflar ve bilim adamlarının hepsinin sembolik doğa kavramına karşı çıktığını; bu kavramı 'tote-

mistik', 'animistik' veya çoğunlukla alçaltıcı çağrışımlarla yüklü aynı türden bir başka terimle ifade ederek nasıl küçük düşürdüklerini görmektedir. Doğadaki fenomenleri Allah'ın ayetleri olarak görmekten kaba gerçekler olarak görmeye atlamakla, aslında doğayı, modern insanın karşılığını son derece pahalı ödemeye başladığı çılgınca bir yağma ve soyguna hazırlayan bir eylem olan bu bakışın, nasıl önemli bir ilerleme eylemi olduğuna inandırılmaktadır. Nihayet, çağdaş Müslüman'a, kanunun, toplu halde yaşayan insanların yararlı bir anlaşmasından başka bir şey olmayıp, bu bakımdan göreceli ve sürekli değişken olduğuna inanması belletilmekte; böylelikle zımnen, insanın davranışları için değişmez bir ölçü görevi yapan ve insanın kendi ahlakî standartlarını nesnel olarak tartabileceği bir terazi koyan İlâhî Kanun diye bir şeyin bulunmadığı söylenmektedir.

Bu ve bunun gibi daha pek çok zihinsel ve felsefi soru, şu veya bu derecede modernizmin etkisi altında bulunan çağdaş Müslüman'ın zihnini sürekli olarak meşgul etmektedir. Ancak bütün bu sorular ne herkesi aynı ölçüde uğraştırmaktadır, ne de her modernleşmiş Müslüman aynı derecede modernidir. Bu nedenle, her çağdaş Müslüman'ın açmazı aynı değildir. Fakat, ne de olsa zıt doğalara sahip iki ayrı dünya görüşü arasındaki gerilim her yerde, hattâ farklı tür ve tonda da olsa, bir bireyden diğerine gözlemlenebilmektedir.

Dünya görüşleri arasındaki bu çatışma ve çağdaş Müslüman'ın içinde bulunduğu açmaz, aynı biçimde başka alanlarda da göze çarpmaktadır. -Geleneği bir kuşaktan diğerine aktarmanın en önemli aracı olarak sahip bulunduğu evrensel anlam uyarınca- eğitimde de yine bu iki rakip sistem, çağdaş Müslüman'ı aralarına sıkıştırmış bir halde yarıp indederler. Bir yanda, dedelerin ve babaların kucağından Kur'an okullarına (mektepler), geleneksel üniversitelere (medreseler) ve -keza san'at ve el işi hünerlerin öğretildiği atelye ve loncalar- Sufî merkezlerine (hankâhlar veya zaviyeler) kadar klasik eğitim kanalları; öte yanda ise, çoğunlukla Avrupa dillerinden aktarılmış radyo ve televizyon programları ve resmi düzeyde, hemen hemen hepsi bizzat Balı eğitim sisteminin görülmemiş boyutlarda bir bunalımdan geçmekte olduğu bir zamanda çeşitli Batılı modellerin kötü birer taklidinden oluşan çeşitli Müslüman ülkelerin modern eğitim sistemleri faaliyet halindedir.⁷ Her iki sistemde de anne babayla çocuk ve hattâ öğretmenle öğrenci ilişkileri arasındaki farklılık kadar, okutulan konuların içeriği arasındaki farklılık da

en üst düzeydedir. İslâm dünyasının daha çok modernleşmiş çevrelerinde küçücük çocuklar bile bu gerilimi yaşamaktadırlar; bir yandan, hâlâ bir dede veya ninenin ağzından basit bir dilde en derin hikmetler içeren çeşitli geleneksel öyküler dinlerlerken, öte yandan, televizyon ekranlarında ölüm vb. dehşet öykülerini izlemektedirler. Bu gerilim ve zıtlık, yetişkinler arasında daha da belirgindir; iki rakip eğitim sisteminin yarattığı doğal savaş alanının içine düşen çağdaş Müslüman, hem eğitim görmek isteyen bir birey, hem de çocuğuna okul seçmek isteyen bir anne baba olarak şaşırılmış bir haldedir.⁸ Geleneksel eğitim sisteminden modern sistemlere geçiş, çoğu kez ani ve parçalayıcı olmakta ve çağdaş Müslüman'ın karşı karşıya bulunduğu karışıklığın ana nedenlerinden birini oluşturmaktadır.⁹

Modernizmin etkisi ve baskısı altındaki çağdaş Müslüman'ın içinde bulunduğu açmazın zihin ve eğitim alanıyla sınırlı olduğu pekala düşünülebilir ama gerçek hiç de böyle değildir. Aynı yoğunlukta, hattâ daha da etkili bir diğer bunalım, san'atı da ilgilendiren biçimler dünyasında görülmektedir. Müslüman'ın içinde yaşayıp öldüğü İslâmî bir çevre yaratmayı başarmış, çeşitli ancak yine de homojenliğini koruyabilmiş olan İslâm san'at dünyası, bugün her yönden tehdit altındadır. Geleneksel İslâm mimarîsi, yüzyıllar süren uzun tarihi boyunca hep zirvede kalmış ve erişilmez büyüklüğüne nisbetle, Goethe'nin deyişiyle, "sessiz gelişen müzik" nitelemesine hak kazanmıştır.¹⁰ Ama, artık bugün çoğu İslâm şehrinde mimarî, sessiz gelişen bir müzik değil, salt bir gürültü ve taşlaşmış bir akordsuz sesler yığınıdır. Merkez'den yükselen doğrudan bir çağrı olan ve hemen hemen her biçiminde Merkez'i ve Aşkın'ı yansıtan bir san'at,¹¹ şimdilerde, ilham kaynağını çevreye kefen gibi sarılmış bir çirkinlik örtüsünün oluşturduğu, en rezil ve en saydam nitelikte bir 'san'at' tarafından tehdit edilmektedir.

Aynı çelişkiyi işitsel san'atlarda da görmek mümkündür. Hepsi de İslâm san'atının en yüce ifadelerinden olan klasik Arap, Fars ve Kuzey Hint müziği, çok daha düşük bir ilham düzeyine sahip, iyimser bir ifadeyle, yalnızca belli bir programa dayanmak şöyle dursun, zaman zaman aynı kompozisyonun sınırları içinde kalmaktan kurtulamayan bir müzikle yarışmak zorunda bırakılmıştır. Yine, klasik şiir de, kendi geleneksel köklerinden kopmuş ve her ne pahasına olursa olsun modern Avrupa ve Amerikan şiirinin yalnızca içeriğini değil, biçimini de taklit etmeğe yönelmiş bir genç şairler ordusuyla yarışmak durumundadır.

Kutsal İslâm san'atının şu en yüce biçimi, Kur'an-ı Kerim'in okunuşu bile, sanki trafiğin gürültüsünü bastırmak istiyormuşçasına, insanlar tarafından gelişigüzel bir biçimde hoparlörler vasıtasıyla gerçekleştirilerek, pek çok kent merkezinde adeta tanınmayacak hale sokulmaktadır.¹² Kısaca, düşünceler alanında olduğu gibi biçimler alanında da, çağdaş Müslüman'ın içerisinde yaşamak ve günlük kararlar vermek zorunda bulunduğu, çatışan iki dünya arasında, keskin bir gerilim ve kavgaya sürüp gitmektedir.

Siyasal, sosyal ve ekonomik alanda ise, çatışma ve gerilimler öylesine fazla ve öylesine belirgindir ki, bu alanlara dalmaya gerek bile görmüyoruz. Doğu'da ve Batı'da bu alanda sayısız çalışmalar yapılmıştır. Başka yerlerde olduğu gibi, bu alanlarda da egemen olan genel akım, siyasal-ekonomik faaliyetleri ve kurumları da içinde olmak üzere insanın günlük hayatını kutsallaştıran İslâmî anlayışın tam tersi yönde, Müslüman halkların ekonomik ve siyasal hayatını dinden soyutlama eğilimi içindedir.

Bu alanlarda yaratılan zıtlaşmalara ve çevresindeki dünyanın farkında olan günümüz Müslüman'ının içine itildiği açmaza basit bir örnek olarak, şu 'özgürlük' kavramı ele alınabilir.¹³ Geleneksel İslâmî anlayışa göre, mutlak özgürlük yalnızca Allah'a aittir ve insan, ilâhî niteliklere bürünebildiği ölçüde özgürlüğe ulaşabilir. Hayatına Şeriat'ın ve san'atına geleneksel kanunların koyduğu tüm sınırlamalar, insanın özgürlüğüne getirilmiş birer kısıtlama değil, gerçek özgürlüğe ulaşmayı mümkün kılacak, vazgeçilemez yardımlar olarak görülmelidir. (Modern Arapça'da 'freedom' sözcüğünün karşılığı olarak kullanılan) 'Hürriye(t)' kavramı, sonuç itibarıyla kişinin bireysel doğasının dar sınırları içine hapsolması demek olan Rönesans sonrası bireysel özgürlük fikrinden alınmıştır. Her şeyiyle Batılı olan bu fikir, geleneksel İslâm'a öylesine yabancıdır ki, hiç bir geleneksel metinde, bugün modern Arapça'da kazandığı anlamla yer almaz. İslâmî dünya görüşünde kötülük yapma veya varlığın kaynaklarından kopma özgürlüğü, bir özgürlük kuruntusundan başka bir şey değildir. Gerçek özgürlük, insanâ, mutlak gereklilik ve mutlak özgürlük Olan Bir'e yaklaşp, sonunda O'nunla birleşmesini sağlayacak tamlığa ulaşma imkânını veren özgürlüktür. Batı'nın özgürlük anlayışından ne denli uzak bir anlayıştır bu; ve, nedir bu, her iki fikrin boyunduruğuna takılmış insanın zihninde yaratılan karışıklıklar! Söz konusu karışıklıklar, müslümanın neredeyse tüm günlük kararları-

nı ve aileden devlete kadar, toplumun tüm kurumlarıyla olan ilişkilerini etkilemekte; ahlâka olduğu kadar san'ata da sirayet etmekte ve cinsellik, edebi üslup gibi konularda bile kişisel davranış modelleri üzerindeki etkisini göstermektedir.

Bütün bunlar, modern Batı'yla temas halinde bulunan Müslüman'ın karşılaştığı açmazlardan yalnızca birkaçıdır; ve yanlarına, hayatın hemen hemen her alanında daha başkaları ilave edilebilir. Bu çatışan faktörler, hep birlikte, pek çok modernleşmiş Müslüman'ın hayatını ve düşüncelerini bir yamalı bohçaya çevirmeyi başarmıştır. Gayet tabii, bu açmaz var olmak zorunda mıdır diye sorulabilir. Neden müslümanlar modern medeniyeti kendi geleneklerinin ilkelerine göre değerlendirip, bu ilkelere aykırı olan yönlerini reddedemiyorlar? Bu sorunun cevabı, Batı'nın ekonomik ve askerî alanlardaki üstün gücüne tanık olduktan sonra, felsefeden ahlaka, sosyal kurumlardan güzelliğin kanunlarına kadar Batı'dan gelen her şeyin büyüüne kapılan modernleşmiş müslümanların zihinlerinde yatıyor. Hattâ, çokları Batı karşısında şaşkıncı bir aşağılık duygusu sergiliyorlar. Batı'dan çıkan ve genellikle kısa ömürlü olan çeşitli akımları son derece ciddiye alıyor ve bu akımlara uyma ya da İslâm'ın öğretilerini bu akımlara uydurmak üzere çarpıtma konusunda ellerinden geleni ardlarına koymuyorlar. Modernleşmiş Müslüman'ın ruhundaki gerilimin kaynağı sadece ve sadece modern dünyanın, modernizmin İslâm dünyasında boydan boya yayılmasına imkân veren tarihsel sürecin sonunda gelenegine bağlılığı ve gelenegin derinliklerindeki kökleri zayıflamış bulunan İslâm Ümmeti'nin bir bölümü üzerinde oluşturduğu güçlü etkidir.

Şurasını da belirtmeliyiz ki, her ne kadar üzerinden modernizm fırtınası geçmiş olsa da İslâm dünyasının belli bir kesimi, köklerini İslâmî gelenegin derinliklerinden almış olduğu için, bugünlerle ilgili olaylar yüzyıllarca önce geleneksel İslâmî kaynaklarda haber verildiğinden, bugün yeryüzünde olanlara bakarak İslâm'ı reddetmek şöyle dursun, tam tersine ona olan inancını daha da pekiştirmektedir. Hz. Peygamber (SAV), insanların 'acaba Peygamber bu konuda, yani, geleneksel İslâmî hayatın kalıbını bütününü kırarak olaylar konusunda bir şey söylemiş miydi' diye soracağı Ahir Zaman'da oluşacak şartlardan zaman zaman zaman söz etmiş; doğal çevrenin yaşayacağı yıkıma işaretler, dağların yerlerinden yerinden oynatılacağını belirtmişti. O, Allah vergisi bilgisiyle, modern dünyanın bugün tanık olduğu bu ve bunun gibi daha pek çok olayı haber vermişti.

İnançları modernizmin yıkıcı etkisiyle sarsılanlar bir gerilim alanında, kenarla eksen arasında, bir yanda lâiklik ve modernizmle, öte yanda kutsal ve geleneksel arasında asılı kalırken; Hz. Peygamber'in vermiş olduğu haberlerin doğrulanması, geleneklerinin içinde sağlam kök salmış çağdaş Müslümanlar'ın inancını daha da güçlendirmektedir. Modernizm'in etkisine kapılmış olanlarsa, Merkez'den gelecek bir mesajın; doğru, sağlam ve aynı zamanda kendilerini askıda kalmaktan ve tutuldukları zihinsel felçten kurtarabilecek yeniden yorumlanmış bir mesajın derin ihtiyacı içindedirler. Her ne kadar gerek zihnen gerekse psikolojik olarak Batılı insanınkinden daha farklı şartlar altındaysalar da, tarihinin erken bir döneminde manevî geleneklerinden kopmuş Batı insanı gibi, kutsal olandan başkasının dolduramayacağı bir boşluk içinde hayatın ve ölümün bilinmezlikleriyle karşı karşıya bulunduklarından, yeniden Merkez'e dönüş ihtiyaçları bir an önce giderilme durumunda. Ama şurası da var ki, modern Batılıların aksine çağdaş Müslümanlar, hâlâ bütünüyle canlı ve sadece yeniden yaşanmayı bekleyen; 'gelişmiş' bir yetişkini taklit eden bir çocuğun masumiyetiyle, fakat gerçek anlamda hiç de masum olmadan kendilerini bırakıverdikleri kuşku ve belirsizlik girdabından kurtulabilmeleri için ölümsüz ilkelerinin varolan şartlara uygulanmasını bekleyen bir geleneğe aittirler. Çünkü, Kur'an'ın sık sık vurguladığı gibi, insan, eylemlerinden Allah önünde sorumludur; ve modernleşmiş Müslüman, bu ilâhî ilkenin hiç de dışında değildir.

İkinci Bölümün Notları:

¹Bu son grup küçük bir gruptur kuşkusuz, ama yine de, İslâm dünyasının birtakım modernleşmiş kentlerinde varlığını duyurmaya başlamıştır. Geleneği yeniden keşfetmeğe çalışıp buna derin bir özlem duyan, fakat son zamanlarda Batı'yı süpürüp giden sözde geleneksel hareketlerin labirentinde kaybolmuş birkaç müslüman da vardır. Yine kuşkusuz, Batı kültürünü köklerine varıncaya dek emdikten sonra, İslâmî geleneğe yeniden dönmüş küçük bir elit tabaka daha varsa da, şu anda sayıları son derece sınırlıdır.

²İslâmî batınlığın birtakım ekollerinde, Şeriat kenara veya çevreye, Tarikat çubuklara, Hakikat da tekerleğin merkezine benzetilmektedir. Bk: S.H. Nasr, 'Ideals and Realities of Islam', Londra 1966 ve Boston 1972, s: 122. Fakat burada kenar ve eksen sembolizmini, bu ekollerin verdiği anlamdan çok, birinci bölümdeki anlamıyla kullandık.

³İslâm kozmolojisiyle ilgili olarak bk: S.H. Nasr, 'An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines'. Cambridge (ABD), 1964.

⁴Hız. Peygamber'in ünlü "Allah insanı kendi suretinde yarattı" hadisi, antropomorfik (teşbihi ve tecsimi) anlamda ele alınmamalıdır. Bk: F. Schuon, 'Understanding Islam', Bl: 1; S.H. Nasr, 'Ideals and Realities of Islam', s: 18.

⁵Kur'an-ı Kerim buyuruyor: "De: 'Her şeyin melekûtu (egemenliği, özü, manevî kökü) kimin elindedir?'"

Mü'minün: 88).

⁶Gerçekte insan Allah'ın halifesi olarak kalamazsa, sonunda 'Şeytanın halifesi' olmaya sürüklenir. Allah'tan kopmuş bir hümanizm ancak ve ancak 'insan altı'na varır. Batı insanının Rönesans'tan bu yana geçirdiği deney, bu metafizik kabulün 'deneysel' kanıtı olarak düşünülebilir. Fakat, modern dünyanın parıltısıyla hipnotize olmuş birtakım zihniyetler için bile bu tür 'deneysel' kanıtlar yeterli görülmemektedir; her ne kadar çoğunlukla bu tür insanlar, neyin ne anlama geldiğini bilmeden 'bilimsel' ve 'deneysel' yaklaşımın en gürültülü savunucularıysalar da. Bu ve bunun gibi diğer temel İslâmî ilkelerle, modern dünyadaki gülünç taktiklerini başka yazılarımızda daha derinliğine ele aldık.

⁷Bk: I. Illich, 'Deschooling Society', New York, 1970. Ne tuhaf ki pek çok Müslüman ülkede görülen bu bunalıma rağmen, ulusal eğitim sistemleri Batılı modelleri daha bir yakından taklitle yetinmedikleri gibi, bir zamanlar misyonerler tarafından işletilen okullar da, Batı kültürünün veya nihai anlamda sekülerizmin yayılması adıyla, Hristiyan misyonerlerin yaptıklarının aynısı misyoner şevkiyle 'yansızlık' perdesi altında yapmaya devam etmekte ve sürekli çoğalmaktadır. Eğer göze batan birkaç istisna varsa, bunlar da yalnızca 'kaideyi bozmayan' istisnalarlardır.

⁸Bk: H.A.R. Gibb, 'Modern Trends in Islam', Chicago, 1945, bl: 3; bu kitapta çağdaş İslâm dünyasındaki bu durumun geniş bir analizi vardır. Yine bk: W.C. Smith, 'Islam in Modern History', New York, 1957; S.H. Nasr, 'Islamic Studies', Beyrut, 1966, Bl: 2.

⁹Arap dünyasında geleneksel eğitimden modern eğitime geçiş için bk: A.I. Tibawi, 'Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems', Londra, 1972.

¹⁰"Soylu bir filozof, mimarîden donmuş bir müzik olarak söz etmişti de, sürüyle çatılan kâşlara hedef olmuştu. Bu güzel düşüncüyü, mimariye "sessiz gelişen müzik" demekten daha iyi bir yeniden gündeme getirme yolu bilmiyoruz." 'Maximen und Reflexionen', 1207, alıntısı için: S. Levarie, E. Levy, 'The Pythagorean Table', 'Main Currents in Modern Thought', New York, cilt: 30, No: 4 Mart-Nisan 1974, s: 124.

¹¹İslâm san'atının metafizik temelleri için bk: T. Burckhardt, 'Perennial Values in Islamic Art', alıntı için: J. Needleman, 'The Sword of Gnosis', Baltimore, 1974. S: 304;316; yine bk: N. Ardalan, I. Bakhtiyar, 'The Sense of Unity The Sufî Tradition in Persian Architecture', Chicago, 1973.

¹²İslâm dünyasında beşikten mezara bazılarına eşlik eden hoparlörlerin karma karışık biçimde kullanılışı, modernizmin etkisinde kalan pek çok çağdaş müslümanın san'at zevkinin kaybolduğunun bir işaretidir.

¹³Bu kavramın İslâm tarihinin değişik dönemlerinde kazandığı anlamlar için bk: F. Rosenthal, 'The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century', Leiden, 1960.

İKİNCİ KISIM

KARŞILAŞTIRMALI YÖNTEM
VE BATIDA
İSLAM'IN ZİHİNSEL MİRASININ
İNCELENMESİ

Üçüncü Bölüm

METAFİZİĞİ VE FELSEFESİYLE DOĞU VE BATI: ANLAMLI BİR KARŞILAŞTIRMALI İNCELEME İÇİN GEREKLİ ŞARTLAR

arapça'da bir atasözü vardır: 'Balık her zaman baştan kokar' diye. Bu, şu ünlü Lâtin atasözünün bir başka söyleniş biçimidir: 'corruptio optimi pessima (en iyinin bozulması en kötüdür)'. Rönesans süresince Batı'da olanlar ve şu anda İslâm dünyasının çeşitli yörelerinde tanık olunan olaylar en iyinin bozulması, gövdesi sağlam duran balığın başının kokmasından başka bir şey değildir. Bu sürece karşı çıkmak ve hem Doğu'daki hem de Batı'daki insanın gerçek ihtiyaçlarını karşılamak için, aynı şekilde, işe 'baş'tan başlamak, geleneğin her zaman daha çok ulaşılabilir özellikteki sosyal ve pratik boyutlarından çok, ilk ulaşılması gereken 'örtülü' manevî ve zihinsel boyutlarının içerdiği en yüce yanlarıyla ilgili öğretilerden başlamak gerekmektedir. Uzun vadede, güçlü zihinsel doktrinlerin, yani unutulması modern insanın içine düştüğü ve artık çok geniş bir düzlemde gözlemlenebilen acıklı çıkmaza yol açan Merkez'in mesajının yardımıyla, en iyinin veya en büyük zihinsel armağanın, dolayısıyla da en etkilinin bozulmasına karşı savaş verilmelidir. Bu bakımdan her şeyden önce, dinin kalbinde yer alan geleneğin metafizik boyutuna dönmemiz gerekmektedir.

Son yirmi-otuz yıldır, karşılaştırmalı din yöntembilimi üzerine, Doğu dinlerinin incelenmesinde tarihçilerinden fenomenolojistlerine kadar Batılı bilginlerin benimsediği çeşitli yaklaşımlar hakkında pek çok şey yazılmıştır. Zaten oldukça geniş bir biçimde tartışılmış olan bu konu, burada ilgi alanımızın dışındadır.¹ Bunun yerine, İslâm geleneği için doğru olanın diğer Doğu gelenekleri için de doğru olduğunu unutmadan, Batı'da pek çoklarının anlamaya çalıştığı, ama pek az kişinin anlayabildiği Doğu ve özellikle İslâm metafiziği ve geleneksel felsefe sorununa eğileceğiz.

Çok çeşitli kültürler ve ırklar arasında, bol keseden harcanan dünya çapında bir iletişimin var olduğu iddialarının aksine, modern ve hatta post-modern insanın içinde yaşadığı Babil Kulesi, yepyeni elektronik iletişim araçlarıyla, tarihte en kolay görüldüğü bir zamanda ciddi konuların iletişimini en zor hale getirmiştir. 'Hikmet'in ortak dili yitip gittiğinden, modernleşmiş insanların, özellikle modern dünya ile Doğulu geleneklerin anlamlı bir iletişim için hiçbir ortak zemini kalmamıştır. Bir de insan türünün farklı bileşenleri arasındaki iç iletişimin böylesine azaldığı bir dönemde, tek bir insanlık ve globalizasyondan söz ediliyor. Bugün, kendilerini her zaman ortak İlâhî Zemin'e bağlayagelmış göbek kordonu kesilmiş olan insanlar, aralarına hiçbir hümanizmin ya da tek bir küresel düzenin köprü kuramayacağı, birbirinden aşılmaz bir uçurumla ayrılmış adalara sıkıştırılmış durumdadırlar. Bu gerçek kendisini en çok metafizik doktrinler ve geleneksel 'felsefe' alanında, ya da insanın, eylemlerinin taşıdığı değer kadar tüm diğer bilgi türlerinin de nihai çatısını belirleyen bilgi dağarcığında hissettirmektedir.

Modern dünyayı karakterize eden ve Batılılardan ziyade, müslüman olsun olmasın batılılaşmış Doğulular arasında görülen gözlem ve sezgi eksikliğinden dolayı, her iki taraftaki her tür fantazi aşırılık, çoğu zaman sözü edilmeğe değer anlamlı zihinsel bir iletişime ve karşılaştırmalı bir metafizik ve felsefe çalışmasına engel olmuştur. En büyük arifler ve veliler çoğu kez şüphecilerle bir tutulmuş ve farklı ilham düzeyleri bütünüyle birbirine karıştırılmıştır. Bir Tolstoy, Mahatma Gandi ile aynı kefeye konmuş; Hume'un nedenselliği inkârıyla, bir yandan Eş'ari kelamı, öte yandan Budizm arasında ilgi kurulmuş; Sankara Alman idealistleriyle ve Nietzsche de Celaleddin Rumi ile karşılaştırılmıştır. Doğu doktrinlerinin Batılı öğrencileri, çoğunlukla bu doktrinleri 'dinle ilgisiz ve bayağı' bir felsefe düzeyine indirmeğe çabalamışlar; tutuldukları ya-

rı gizli aşağılık duygusuyla yanıp kavrulan modernleşmiş Doğulular ise, aynı doktrinlere saygınlık kazandırma ve karşılaştırmanın yapıldığı zamanda hiçbir değer ve itibarı kalmamış şu veya bu Batılı filozofun düşüncesiyle uygunluk içinde olma onuru verme çabalarıyla, bu doktrinleri 'yüceltme' uğraşı içine girmişlerdir. Her iki taraf da inceleme konusu yapılan 'felsefe'nin, aslında öz kaynağını oluşturan Hakikatin bilgisi ve yaşanmasıyla olan bağlantısını hep unutmuş ve gerçeklik düzeylerini sürekli karıştırmıştır.

Bu sorunun çözümü yolunda atılacak ilk adım, neyin neyle karşılaştırıldığını aydınlatmak için ortamı mevcut karışıklıklardan temizlemek olmalıdır. Önce sormak gerekiyor: 'Felsefe'yle ne demek istiyoruz?' Bu son derece karmaşık soruya, ancak metafizik kesinliğin ışığı varsa açık bir cevap verilebilir. Ne ki pek çok tartışma bu ışıktan yoksun olduğu için, en kötü türde bir karışıklık, ele alınan konunun tanımına girildiğinde hemen kendini belli etmektedir. Hattâ öyle ki, her ne kadar 'philosophia perennis'in, Hinduizim'in 'sanatana dharma'sının veya İslâm'ın 'hikmet-i ledünniye'sinin en üst düzeyinde, bütün gerçek filozofların 'sevip' peşinde koştuğu, Doğu'nun ve Batı'nın sadece onun kucağında birleşebileceği 'sophia'nın niteliği konusunda derin fikir birliği her zaman varolagelmisse de, Doğu'nun ve Batı'nın gelenekleri bu terime farklı anlamlar vermişlerdir.²

Şimdi, konuya buradan girmişken denilebilir ki, eğer Batı'daki kullanımıyla 'felsefe' deyiminin anlamını, çoğu Avrupa dilindeki biçimiyle kabul edecek olursak, o zaman bu deyim 'mantık'la şöyle böyle eş anlamlı bir duruma gelecek³ ve korku ve endişe gibi duygulara dayalı, akılcılık karşıtı en son akımlar bir yana itilmiş olacaktır. Batı'da, genellikle anlaşıldığı biçimiyle felsefe, zaman zaman Aziz Bonaventure veya Aziz Thomas'da görüldüğü gibi vahy, İlahiyat veya hakiki entelektüel (kalbi) sezgiyle (orijinal anlamıyla 'entelektüel') el ele vermiş;⁴ zaman zaman, Onyedinci yüzyılın ve yine Yirminci yüzyılın bazı ekollerinde görüldüğü gibi, matematik veya fiziki bilimlerle gerdeğe girmiş; ve bazen de, İngiliz emprisizmi'nde olduğu gibi, yalnızca duyuların verilerini ayrıştırmaya çabalamış ve sadece eylemin fonksiyonuna hizmet etmeye çalışmıştır.

Yine Batı'da, en azından zihinsel akımlarında metafizik, Hakikatin doğrudan ve birden duyuluşuna dayalı sağlam zihinsel bir bilgi (hikmet) olan gerçek anlamından, -Aristo'nun Batılı yorumu sağ olsun- bir

felsefe dalına indirgenivermiştir. Bunun sonucu olarak da, Plotinus, Proklus, Dionisus, Erigena ve Kusa'lı Nikolas gibi kişiler sıradan filozoflar olarak görülmeğe başlanmıştır; oysa, felsefenin yukarıda belirtilen anlamını kabul edersek, bu kişiler, Dekart ve Kant gibi isimlerle, hattâ Ortaçağ sonrası Avrupalı filozoflarla arifler (gnostik) ve metafizikçiler arasında bir yer tutan Aristocu ve Tomacı filozoflarla bile hiçbir zaman aynı kategoriye konamazlar. Birden duyuş ve görüş yoluyla bilen Intellect (kuvve-i fehime, kalbi akıl, zeka) ile, analiz ve bölme yoluyla bilebilen 'ratio (akıl, us)' arasındaki temel farklılığın unutulmasının bir sonucu olarak, bir 'scientia sacra', ya da İlâhî Bilgi olarak metafizikle, insanın salt bir zihinsel faaliyeti olarak felsefe arasındaki temel farklılık da bulandırılmış veya unutulmuştur.⁵ Sonunda öyle bir noktaya gelinmiştir ki, modern dünyada, salt metafiziksel olanlardan tutun da, kötürüm olmuş zihinlerin en zayıf uğraşlarına kadar tüm farklı farklı felsefi ekoller, tek bir kategoriye konmuş ve içerikleri en düşük düzeyde ortak bir göstergeye indirgenmiştir.

Sorunu daha da zorlaştırmak için olacak, Batı'da genellikle kabul edilen tanımına rağmen felsefenin, bütüncül bir manevî yolun doktriner yanı ya da orjinal anlamıyla metafizik ve teosofi (hikmet) olarak görülen yankısı hâlâ sözcük anlamı içinde, marginal bir varlık halinde sürüp gitmektedir. Batı'da, hiç olmazsa halk dilinde felsefe deyiminin şu iki anlamı arasında bir ayırım yapılabilir:⁶ Biri, yukarıda sözü edilen teknik anlamı, diğeri de 'hikmet' anlamı. Bu ikinci anlama karşı Avrupa ve Amerikan felsefesi her zamankinden daha şiddetli bir ayaklanmanın içine girmiş ve öyle ki, 'hikmet'len nefret ettiklerinden, bu tür düşünce biçimlerine 'philosophia (filo-sofya)' denemez olmuştur. Şu halde bunlara, 'miso-sophia (yanlış sevgisi)' dense gerektir. .

Budizm, Hinduizm, Taoizm ve İslâm gibi Doğu geleneklerinde ise durum tam tersidir. Tümüyle değilse de pek çok yönleriyle Batı'daki Aristoculuk ve Tomacılığı andıran 'Meşşai' veya 'Peripatetik' İslâm felsefe ekolleri gibi birtakım ekoller,⁷ Muhammed İbn-i Zekeriya er-Razi gibi belli bireysel İslâmî şahsiyetler ve Hindistan'daki birtakım çevresel ekoller dışında, Doğulu ekollerde Batı'da geçerli olan anlamıyla 'felsefe' sayılabilecek hiçbir şey yoktur; çünkü, Doğu'nun belli başlı zihinsel gelenekleri, her zaman manevî dünya ile ve deyimini asıl anlamı uyarınca zihinsel sezgiyle doğrudan bir kucaklaşma içinde olmuşlardır. Adına 'Doğu felsefesi' denilen şey, bir kavrayış yöntemine bağlı ve kendisini

doğuran gelenek veya vahyden kopmaz nitelikte külli bir manevî yolun doktriner kısmından başka bir şey değildir. Bu nedenle, hemen aynı soklukta bir akılcı felsefeden, veya Çin ya da Hint felsefesinden söz etmek bir terimler çelişkisi olacaktır; ancak, 'felsefe' sözcüğünü şu iki farklı anlamda kullanırsak başka; manevî duyuş ve yaşayışla gerdeğe girmiş düşünce süreçleri ve bu duyuş ve yaşayıştan bütünüyle kopmuş bir düşünce. Batı'daki karşılaştırmalı felsefe furyasında yalan ve yanlışların yığılmasına yol açan ve bilgi kaynakları, konu üzerinde yazılmış akademik çalışmalardan öte gitmeyen Batılıların, Doğu metafiziğinin anlam ve önemi karşısında gözlerini kör eden, işte bu temel farklılığın bilincinde olmayıştır. Zihinsel oyunlarda bir oyuncak olmanın çok çok ötesindeki bu metafizik fonksiyonu, insanın bizzat zihinsel düzlemi de aşmasını sağlamaktır.

-Modern Batı felsefesi'nde bulunanın tersine- 'Doğu Felsefesi' denilen şeyin oluşumu ve yaşatılmasında dinin ve manevî kavrayış yöntemlerinin oynadığı temel rolle birlikte yukarıda sözü edilen farklılıklar da göz önüne alındıktan sonra, anlamlı bir karşılaştırmalı çalışma için bulunması gerekli ilk şart, Doğu'nun ve Batı'nın dini ve metafizik geleneklerinin yapılarını ve anlam düzeylerini bütünüyle tanımak olacaktır. Dinlerin karşılaştırması; karşılaştırmalı dinler alanına giren şeylerin karşılaştırması yapılabilir. Aynı şekilde, aslında karşılaştırmalı dinlerin bir vechesi olan ve son zamanlarda 'karşılaştırmalı mistisizm'⁸ denilen alanda da, Doğu'nun ve Batı'nın mistik ve baunî öğretilerinin bir karşılaştırması yapılabilir. Bütün bunlar, yavaş yavaş karşılaştırmalı felsefe olarak tanınmaya başlanan ve karşılaştırmalı bir yöntemle çeşitli Doğu ve Batı geleneklerinin zihinsel mirasını inceleme amacı güden bir disiplin olarak bilinen şeyden ayrı disiplinlerdir.

Bu karşılaştırmalı felsefe denilen şey, aslında ya görünüşte benzer fakat temelde farklı öğretilerin sığ bir karşılaştırması, ya da daha doğrusu, Evren ve eşyanın tabiatı hakkında, söz konusu 'felsefe'yi doğuran dini ve manevî arka plandan koparılamayacak bütüncül bir görüşe bağlı olarak, farklı bilimleri ve bilgi biçimlerini belirleyen farklı kalıpların ve farklı düşünme yollarının karşılaştırmalı bir incelemesidir. Bir Emerson'un, sözgelimi bir Hafız, ya da Sa'di ile şöyle dışardan bir karşılaştırmasını yapmak, her birinin söyledikleri, ayrı ayrı Protestan Hristiyanlığın ve İslâm'ın ışığında ele alınmadığı sürece hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Karşılaştırması yapılan düşüncenin ardındaki geleneksel ve di-

nî ortamı görmeyen -bu din ister olumlu etki yapmış olsun, isterse olumsuz düzlemde ele alınmış olsun- karşılaştırmalı felsefe, müzik notalarını, bir parçası olduğu melodiyi hiç hesaba katmadan karşılaştırmak kadar saçmadır.

Öte yandan, insan melekelerinin hiyerarşik doğasını ve insanın uzanabildiği bilgi biçimlerini göz önünde bulundurmadan da bir Doğu Batı felsefeleri karşılaştırması yapmak yine imkânsızdır. Modern Batı insanını Doğu öğretilerini ve bizzat kendi geleneklerinin pek çok yönünü anlamaktan alıkoyan en talihsiz ve en acıklı öğelerden biri de geleneksel insanı, aşkın boyuttan yoksun iki boyutlu modern insanı, yani genellikle yakın ilişki içerisinde bulunduğu insan tipini model alarak inceleme arzusudur. Modern dünyada geçerli olan insan kimliği kavramı, Merkez'in ve çoklu varlık düzeyleriyle uzanabildiği bilgi derecelerinin sürekli farkında olmuş bulunan geleneksel insanın anlaşılmasının önündeki en büyük engeldir.⁹ Kör bir insanın kalan dört duyusuyla dünya hakkında edindiği duyuş ve algılarına dayanarak geliştireceği bir felsefe, kuşkusuz, hem dört duyuya, hem de görme duyusuna dayanılarak geliştirilen bir felsefeden çok çok farklı olacaktır. İnsan duyularının sağladığı verilerin akılcı bir tahliline dayanan felsefeyle hem akıllı, hem de duyulabilen dünyayı aşan bir dünyanın algılanış ve yaşanışına dayanan felsefe arasındaki fark ise, çok daha büyük. Kalp gözünün (Sufiler'in 'ayn'ül-kalb'i veya 'çeşm-i dil'i, Hindular'ın 'üçüncü gözü') kullanılması, gerçekliğin doğası hakkındaki insan felsefesi'ni, gözün maddi varlığı içindeki doğayı görmemizi renklendirdiği ölçüde etkileyen gerçekliğin algılanıp duyulmasını ve görülmesini sağlar.

-En azından, zihinsel, imgesel (olumlu 'imaginatio' veya Arapça 'hâyal' anlamıyla),¹⁰ akli ve duyuşsal olarak dört temel düzeye indirgenen- bilgi hiyerarşisinin tam anlamıyla farkında olunmadan da anlamlı bir karşılaştırmalı çalışma yapılamaz. Berkeley veya bazı başka Onsekizinci yüzyıl filozoflarınca da onaylandığı üzere, birileri, Sankara şunu şunu söyledi dediği zaman, aynı bilgi edinme araçlarının her ikisinin de elinin altında bulunup bulunmadığı sorulmalıdır. Veya şu ya da bu varoluşçu filozofun, bir Molla Sadra veya bir diğer Müslüman bilge gibi 'varlık tecrübesi'ne sahip olduğu söylendiğinde,¹¹ önce, Varlığı yok sayan bir filozofun nasıl O'nun tecrübesine sahip olabileceği sorulmalıdır; çünkü, Varlığın tecrübesini (algılanıp duyulmasını), ancak bizzat Varlığın sağladığı bereketle ve din veya vahy denilen, Evrensel Akl'ın (Akl-ı

Külli) nesnel tezahürleri olarak, Varlığın çizdiği yollarda yürümekle edinebiliriz. Ne zaman bir karşılaştırma yapıyorsa, hemen söz konusu 'felsefe'nin kaynağının ne olduğu; akılcı bir tartıdan, görgül (empirik) bir analizden veya manevî bir görüşten kaynaklanıp kaynaklanmadığı, veya bir başka deyişle, bilenin varlığının hangi yönüne dayandığı sorulmalı; Aristo'nun, "bilgi bilenin durumuna bağlıdır" özdeyişi her zaman hatırdta tutulmalıdır.

Mantık veya 'doğa felsefesi' gibi belli birtakım alanlarda, yukarıda sözü edilen arka plana bütünüyle başvurulmadan karşılaştırmalarda bulunulabilir -her ne kadar, buradaki öğeler de bağlı bulundukları ortamdan tümüyle soyutlanamazlarsa da-. Fakat, Hint veya İslâm mantığını Batı'nın çeşitli mantık ekolleriyle ya da Hindistan'da veya müslüman Eş'ariler arasında geliştirilen atomculuğu, en azından modern dönemler öncesi Batı'daki atomculukla karşılaştırmak bir dereceye kadar mümkündür. Şu kadar ki, bir kez bu sınır kondu mu, ele alınan bilginin 'kaynağı' sorusu ve arka plan, ancak gerçek kavrayış imkânını feda etme pahasına görmezlikten gelinebilecek önemde birer faktör haline gelirler.

Söz gelimi, Hint ya da İran ve Yunan doktrinleri arasında veya modern dönem öncesi skolastik Batı felsefesiyle İslâm felsefesi arasında ciddi karşılaştırmalar yapılabilir. Bu karşılaştırmalar hem morfolojik benzerlikler, hem de tarihsel ilişkiler nedeniyle anlamlı olabilir. Fakat, modern döneme geldik mi, durum tümüyle değişmektedir¹² Doğu metafiziği açısından, yirminci yüzyıl felsefesi bir yana, Kusalı Nikolas'la Hegel arasında Batı'daki düşünce hareketi 'metafizik karşıtı' bir hareket olup, gerçek 'felsefe'nin ana temelini, yani geleneksel ve kesintisiz felsefe açısından vahy ve zihinsel sezgi ya da manevî görüşten başka bir şey olmayan gerçeğin bu ikiz kaynağını oluşturan bütün öğelerden çok daha büyük bir kopuştur. Bu dönemde yapılan karşılaştırmalı çalışmalar, ya benzersizlikleri, çatışma ve çelişkileri göstermek içindir ya da Avrupa düşünce tarihi akımından kopmuş, ötelede duran ekollerle ilgilidir. Doğulu doktrinlerle modern Batı 'düşünce'si arasındaki benzerlikleri gösteren karşılaştırmalı bir çalışma ancak, Doğu bir yana çoğunlukla Batı'da bile doğru dürüst bilinmeyen ve Cambridge Platonistleri gibi genel bir adla anılan ya da Jacob Boehme, Claude St Martin, Franz van Baader ve benzeri isimlerle gerçekleştirilirse bir anlam kazanabilir. Yoksa, Hegel'in şu ya da bu sözünün Upanişadlar'ı andırdığını veya Hume'un

Nagarjuna'ya benzer fikirler ileri sürdüğünü söylemek, hem Doğu'yu anlamak isteyen Batılılar, hem de Batı'yı anlamak isteyen Doğulular açısından, herhangi bir tür derin anlayışa varılmasını engelleyecek en kötü yanılgıya düşmek demektir.

Bu, ele alınan fikirlerin gerçek niteliğini ve eşyanın bütünsel bağlamı içinde taşıdıkları anlamı hesaba katmadan yapılan karmakarışık karşılaştırmalar düzeninde, Doğulular, Doğu çalışmalarıyla ilgilenen Batılı bilginlerden çok daha fazla hata yapmaktadırlar. Modernleşmiş Doğulular'ın yazılarında, ele alınan 'felsefe'nin oturtulduğu tecrübenin niteliği ve ancak içinde bir anlam sahibi olduğu topyekûn dünya görüşü sürekli gözardı edilmektedir. Ve, -sözgelimi, geleneksel toplumların dayandığı öncüllerle anti-gelenekçi modern Batı medeniyetinin dayandığı öncüller gibi- bütünüyle çelişkili ve uzlaşmaz öncüller arasında bir uyum sağlamaya yönelik duygusal arzular, sık sık, bu tür yazarların, en derin zıtlık ve çelişkilerin bulunduğu yerlerde bile görünür benzerliklerden söz etmelerine yol açmaktadır. Bu tutum, karşılaştırmalı felsefeyi, fonksiyonu gerçeğe hizmet ve zıtlık ve farklılıkları bulundukları yerde göstermek olması gerekirken, duygusal bir sadaka felsefesi derekesine indirgemektedir.

Farklılıklardan söz ederken, bir an için bakışlarımızı sadece Doğu ile Batı arasındaki değil, bizzat Doğulu gelenekler arasındaki karşılaştırmalı doktrinler çalışmalarına da çevirmeliyiz. Son yüzyılda Batı'nın Asya'yı sömürgeleştirmesinin sonuçlarından biri de, Asyalı farklı medeniyetlerin, komşu bile olsalar birbirlerini Batı'nın aynasında görmeleri olmuştur. 'Karşılaştırmalı felsefe', hiç düşünülmeden, Doğu ile Batı arasında fikirler karşılaştırması anlamında kabul edilivermiştir. Hattâ, karşılaştırmalı çalışmalar konusuna eğilen Doğulu yazarlar, sadece kendi geleneklerini ve Batı'ninkini göz önüne almaktadırlar. Bir Müslüman yalnızca İslâm'la Batı'yı ele almakta, bir Hindu da Hinduizm'le Batılı düşüncüyü karşılaştırmaktadır. Oysa yapılması gereken, sözgelimi Hinduizm'le İslâm arasındaki ilişkiler konusunda, çağdaş Hintu veya Müslüman bilginlerin, bugün, karşılaştırma yoluyla, üç yüzyıl önce Dara Sükun ve Mir Ebu'l-Kasım Findiriski'nin gerçekleştirdiğine benzer şekilde, kendi gelenekleriyle ilgili olarak bir anlaşma düzeyine varmak için ellerinden gelen çabayı esirgememeleridir. Evet, yalnızca şu son zamanlarda bir avuç Doğulu bilgin bizzat Doğu gelenekleri üzerinde karşılaştırmalı çalışmalar yapmaya girişmiş ve bu alanda birkaç üstün eser ve-

rilmiştir ama,¹³ bu verimli, fakat henüz keşfedilmemiş alanda gerçekleştirilmesi gereken daha pek çok şey vardır.

Doğulu medeniyetlerin hepsi, kökleri kendilerine hükmeden ilâhî ilke'nin içinde, geleneksel bir karaktere sahip olduklarından, çeşitli Doğulu doktrinleri karşılaştırma alanında, modern Batı'yla yapılan karşılaştırma alanındakinden çok daha sağlam bir zemin söz konusudur. Fakat, yine burada da bir ayırdedicilik ruhuyla işe girişmek, sıg ve duygusal karşılaştırma ve eşitlemelerden kaçınmak ve her ekol ve doktrini, bağlı bulunduğu geleneğin bütünlüğü içinde yerli yerine oturtmak gereklidir. Her ne kadar, derinden derine Batı karşısında bir Doğu varsa da, karşılaştırmalı çalışmalara uygun bir derinlik sağlayacak olan zihinsel alanın ayrıntılarıyla gözden geçirilmesi, tarihsel geleneği, coğrafi bir yer olmaktan çok, manevî bir gerçekliği, ıskık ve aydınlanma dünyasını sembolize eden Doğu'ya benzer öğeler ve dönemler barındıran modern bir Batılı'yla yanyana konabilecek çok sayıda Doğulu'nun bulunduğunu açığa çıkaracaktır.¹⁴

Bu noktada, "Karşılaştırmalı felsefe ve metafizik çalışmalarının ne yararı vardır?" sorusu sorulabilir. Bu çalışmaların Batı için ifade ettiği ilk fonksiyon, bizzat Batı felsefesini derinliğine eleştirmek için gerekli ölçüleri sağlamak olabilir -her ne kadar, ilk felsefe ekollerinin şöyle yüzeyden geçirtilivermiş eleştirileri, eleştirinin keskin ucunu şöyle böyle kendilerine çevirmiş ve bütünlükleriyle temel öncüllerini de binde bir eleştiriye açmışlarsa da-. Hattâ Doğulu doktrinler, en temel ve acil bir görev olarak, Batı'ya, kendi öz geleneği içinde var olduğu halde, sanki hiç bir zaman var olmamış gibi unutulup gitmiş gerçekleri hatırlatabilir. Bugün Batı insanı için, Doğu metafiziğinin yardımı olmadan kendi geleneğinin bütününe ortaya çıkarabilmek neredeyse imkânsızdır.¹⁵ İmkânsızdır, çünkü sezgisel doktrinler ve gerçekleştirilmeleri için gerekli uygun manevî teknikler Batı'da zar zor bulunabilir; ve 'felsefe', manevî bir doğayı duyuş ve algılayıştan bütünüyle kopmuş durumdadır. Geleneksel Doğu'da ise tam tersi bir durum söz konusudur. Kişinin oluşumuna etki etmeyen zihinsel bir oyun veya disiplin olarak 'felsefe', anlamsız ve hattâ tehlikeli bulunur. Hinduizm ve Budizm'in bütün ekolleri, özellikle Vedanta ve Zen, Sühreverdi ve Molla Sadra gibi İslâm filozoflarının öğretileri ve Sufilik'in tamamı bu noktaya dayanır. Modern insanın içine düştüğü bunalımın kalbinde yatan bilginin varlıktan koparılışı, ancak bilenin varlığını değiştirebilen bilgi biçiminin inşası ka-

bul edildiği Doğu geleneklerinde kendine yer bulamamıştır. Batı için Doğu'dan alınacak, kalıcı değeri olan herhangi bir bilginin kazanılmasında manevî disiplinin merkezi rolünü kavramaktan daha büyük bir ders bulunamaz.

Bugün modern Doğulular'a baktığımızda ise, entelektüel hayatla ilgilenen ve modernist ruhtan etkilenen çoklarında en berbat biçimde sezgi yoksunluğunu; kutsal doktrinlerle din dışı doktrinleri ve Doğu'da gerçek zihinsel ve manevîyat-ı adına hâlâ yaşayan her şeyi yok etmede en ölümcül enstrüman olan geçici 'düşünce'lerin eklektik bir bileşimine yol açan kutsalla kutsal olmayanı karıştırmaya yönelik, tehlikeli bir eğilimi görürüz. Bu alanda Doğuluların düştüğü yanılgılar, Batılı bilginlerinkinden belki daha da ağırdır; çünkü yeri geldikçe belirttiğimiz gibi, geleneklerin daha iyi korunduğu Doğu'da manevî yıkım olasılığı çok daha güçlüdür. Son yüzyılda Doğu toplumlarında büyük zarara yol açan en yıkıcı güçlerden bazıları, sıg ve kolaycı Doğu Batı düşüncesi 'sentezler' ile, bu iki düşünceyi birleştirme adına yapılan yüzeysel girişimlerdir. Bu bakımdan, daha ciddi bir karşılaştırmalı çalışma, bir yandan kendi geleneklerinin doğruluğunu daha dikkatle koruyabilmeleri, bir yandan da geleneklerinin zamanla sınırlı olmayan gerçeklerini özlerine ihanet etmeden çağdaş biçimde sunabilmeleri için Doğulu bilginlere, modern dünyanın son derece karışık ve karmaşık düşünce modelleriyle, bizzat modern dünyanın gerçek niteliğini daha iyi öğrenmeleri imkânı verecektir. Bugün, genelde her gerçek Doğulu aydının ve özelde Müslüman aydının önünde duran bu yüce görev bilinciyle, ciddi bir temel üzerinde yapılacak karşılaştırmalı çalışmanın meyveleri, son derece değerli olabilecektir.

Son olarak diyebiliriz ki, Doğu doktrinleriyle Batılı ekoller üzerinde derinliğine yapılacak karşılaştırmalı bir çalışma, Doğu'yla Batı arasında, insan doğasının değişken toprağına ve herhangi bir tür hümanizm biçimine değil de, değişmez gerçekler üzerinde bir anlaşmaya varılmasında yardımcı olabilecek ve bu da ancak, Doğulu olsun Batılı olsun, kaliteli insanların ulaşabileceği manevî bir algı ve duyuşla gerçekleşecektir. Aşkınlığı içinde hem Doğu'yu hem Batı'yı kuşatan bu birliğin sağlanmasına mümkün kılacak yegane şey, metafizik bir doktrinin bir anlamda meyvesi olduğu, aydınlatıcı bir sezgi ve manevî bir duyuş-yayıştır. Bugün, modern dünyaya açılmış bulunan pek çokları, bir anlamda Doğu ve Batı'yı kendi içlerinde iki kutup ve iki eğilim olarak ta-

şıyorlar. Derinliğine yapılacak karşılaştırmalı bir çalışma, modern dünyayı oluşturan bu yaygın yanılgılar karışımını silerek, kendinde hem Doğu'nun hem de Batı'nın birleştiği, ama, "ne Doğu'nun ne de Batı'nın olan ağacın."¹⁶ görülmesini sağlayacaktır. Aynı zamanda, insanın değişmez doğasının keşfi anlamına gelecek ve modern dünyanın kurbanı olduğu göz kaymalarını düzeltecek tek yol olan bu kutsal hedefin peşinde koşmak, Doğu ve Batı doktrin ve felsefeleriyle ilgili tüm ciddi çalışmaların amacı olmalıdır. Çağdaş dünyada modern insanın içinde bulunduğu durumun, Doğu'da ve Batı'da yaşayan insanların karşılaştığı sorunlar ne kadar farklı olursa olsun, böyle bir çalışmayı gerekli kılan durumun, Doğu'nun ve Batı'nın gerçek düşünür ve aydın seçkinlerini ulaşılmaya çağırdığı bir hedeftir bu.

Üçüncü Bölümün Notları:

¹M. Eliade, W.C. Smith, C. Adams ve R.H.L. Slater gibi çok sayıda çağdaş dinler tarihçisinin üzerinde çalıştığı bu konu, şimdi karşılaştırmalı din bilginlerinin dikkatlerini çekmektedir. Batılı insana, halen hayatta olan bir başka otoriteden daha çok Doğulu gelenekleri anlama anahtarı sunmuş olan F. Schuon'un çeşitli dinleri incelerken kullandığı eşsiz yöntem için bk: H. Smith, 'The Relation between Religions', 'Main Currents in Modern Thought'da: C: 30, No: 2, Kasım Aralık, s: 52-57, Rochester, N.Y.

²"Doğu ve Batı arasında etkili bir uyuşum için bulunabilecek tek zeminin, tüm zamanlarda ve herkes için bir ve aynı kalan ve tüm çevresel özelliklerden bağımsız saf zihinsel hikmet zemini olduğunu kabul ediyoruz." A.K. Coomaraswamy, 'On the Pertinence of Philosophy', Contemporary Indian Philosophy, Londra, 1952, s: 160.

³Bugün anladığımız anlamda (ve yine geçerli anlamıyla) felsefe, öncelikle mantıktan oluşmaktadır; Guénon'un bu tanımlı felsefi düşünceyi yerli yerine oturtmakta ve onu, bir gerçeğin doğrudan kavranması olan "aydınlatıcı zihinsel sezgi"den tüm çizgileriyle ayırmaktadır." F. Schuon, 'Language of the Self', çev: M. Pallis, M. Matheson, Madras, 1959, s: 7.

⁴"Mantık ya zihnin mekânın bir parçası olarak çalışabilir, ya da tam tersine, kendisini bir yanılmanın hizmetine sunar; hattâ anlakalmazlık (zihin, zekâ yokluğu) mantığın etkisini azaltabilir ve öyle ki, yok edebilir de; o halde felsefe, ne olursa olsun herhangi bir şeyin aracı olarak kullanılabilir; varlıkbilimsel (ontolojik) kavrayışlar taşıyan bir Aristoculuk olabilir; mantığın yalnızca kendi kendisinin bir gölgesi, kör ve gerçek dışı bir etki haline geldiği bir "egzistansiyalizm (varoluşculuk)"e indirgenebilir; ya insanı bir kömür torbası gibi aptalca Gerçeğin merkezine koyan ve 'endişe' ve 'sızı' gibi öznel ve varsayımsal olduklarını avaz avaz bağırان kavramlarla çalışan bir 'metafizige' ne demeli?" a.g.e. 7.

⁵"Metafizik bir doktrin, zihinde evrensel bir gerçeğin somut oluşumudur. Felsefi bir sistem, kendi kendimize sorduğumuz bazı soruları çözmek için yapılan akli bir girişimdir. Bir kavram, yalnızca özel bir cehalet bağlamında bir 'sorun'dur." F. Schuon, 'Spiritual Perspectives and Human Facts', çev: D.M. Mathesori, Londra, 1953, s: 11. Bu ayırım, R. Guénon tarafından da pek çok eserde enine boyuna tartışılmıştır.

⁶Coomaraswamy de, birliği yalnızca hikmet tarafından sağlanabilecek olan iki tür felsefe arasında ayırım yapmıştır: "O halde, felsefe bilgi hakkında bir hikmet, bir 'correction du savoir penser'dir... Ama, bunun ötesinde de özel düşünce türleri hakkında bir hikmet ve daha da öte, düşünce hakkında bir hikmet, düşünme anlamına

gelen şeyin bir analizi ve nihai bilgi merkezinin niteliği üzerinde bir soruşturma olarak da kabul edilmiştir felsefe.” (Yukarda adı geçen eseri) s: 151-2.

⁷Bk: S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge (ABD) 1964, Bl: 1.

⁸Bu alan, son 20-30 yıldır R. Otto, J. Gardet, D.T. Suzuki ve A. Graham gibi pek çok ünlü bilginin dikkatini çekmiştir. Ama, en derin biçimde, kendisinden önce R. Guénon ve A.K. Coomaraswamy tarafından çığnayan yolda en yüce zirveye kadar yürüyen F. Schuon'un yazılarında ele alınmıştır.

⁹Bk: S.H. Nasr, *Who is Man? The Perennial Answer of Islam*, 'Studies in Comparative Religion'da. Cilt: 2, 1968. S: 45-46; yine bk: J. Needleman, *The Sword of Gnosis* s: 203-217.

¹⁰Bk: H. Corbin, *Terre celeste et corps de resurrection*, Paris, 1961.

¹¹Bk: H. Corbin, *Le Livre des penetrations metaphysiques*, (Kitab'ül-Meşair-i Molla Sadra), Tahran Paris, 1964, Sunuş.

¹²Dekart ve Spinoza gibi bazı Onyedinci yüzyıl filozofları üzerinde İslâm, Yunan ve aynı zamanda Skolastik felsefelerin etkisini araştırmak, E. Gilson ve H.A. Wolfson gibi bilginlerin maharetle yaptığı gibi, kuşkusuz mümkündür.

¹³Özellikle, T. Izutsu'nun 'A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism' adlı ve bu kişilerle doktrinleri üzerinde derin bir inceleme ve karşılaştırmadan oluşan iki ciltlik eseri hemen aklımıza gelmektedir. University of California Press, London&Los Angeles, 1983. Yine bkz. S. Murata'nın, İslami ve Neo-Konfüçyüsçü düşünceyi ilk kez kapsamlı bir şekilde inceleyen, *Chinese Gleams of Sufi Light* (Tu Wei-ming'in sunuşuyla) isimli eseri, State University of Newyork Press, Albany, 2000. Söz konusu eser, Wang Tai Yü ve Liu Chi gibi Çinli Müslüman düşünürleri ve Chi'nin Cami'nin Levaihi'ni Yeni-Konfüçyüsçü felsefe bağlamında yorumlayışını ele almaktadır.

¹⁴Bu sembolizm, Sühreverdi'nin Doğulu ve aydınlatıcı olan 'Theosophy of the Orient of Light (Hikmet'ül-İşrak)'ının temelini oluşturmaktadır. Bk: Nasr, 'Three Muslim Sages', s. 64 ve Corbin'in Sühreverdi için yazdığı iki uzun sunuş, 'Opera metaphysica et mystica', cilt: 1, İstanbul, 1945; Cilt: 1, Tahran-Paris, 1952.

¹⁵Bu konuda Guénon'un öğretileriyle ilgili olarak Coomaraswamy şöyle der: "Doğu Topluluklarında Batı'nın veya daha doğrusu 'modern medeniyet'in kavurucu dokunuşuyla bozulmadıkları ölçüde yaşayan bir güç olarak hâlâ varlığını sürdüren bu metafizikten dolayı... ve Batı'yı Doğululaştırmak için değil, fakat, Batı'ya kendi hayatının ve... değerlerinin köklerinin bilincini geri getirmek için Guénon bizden Doğu'ya dönmemizi istiyor." 'Eastern Wisdom and Western Knowledge', 'The Budbear of Literacy', Londra, 1949, s. 49-70.

¹⁶Bu ifade, bu eserin başında verilen Kur'an'daki Nur ayeti'ne (Nur: 35) bir atıftır.

Dördüncü Bölüm

İSLÂM'IN FİKRÎ VE MANEVÎ MİRASINI İNCELEMEDE KARŞILAŞTIRMALI YÖNTEMİN ÖNEMİ

‘*k*arşılaştırmalı yöntem’in önemini ve sorunlarını ele aldıktan sonra, şimdi de bu yöntemi, ana ilgi alanımızı oluşturan İslâmî evrene uygulamamız gerekiyor. Önceki bölümde tanıtılan anlamıyla karşılaştırmalı yöntemin, İslâm’ın aydınlatıcı zihinsel ve manevî mirasını Batı insanına açıklamanın en uygun aracı olduğu kesin olarak söylenebilir. Bu yöntemin, her ne kadar kendi geleneklerini incelemek isteyen müslümanlar için mutlaka gerekli olmadığı söylenebilirse de, şu veya bu biçimde modern eğitimden geçmiş ve tutum ve düşüncelerinin kalıbını bir dereceye kadar Batı tarih ve kültüründen alınmış öğelerin oluştuğu müslümanlara faydası olabilir.

Karşılaştırmalı yöntemi İslâm’ın aydınlatıcı zihinsel ve manevî mirasına uygularken, geleneksel İslâmî içeriğiyle kullanılan ‘felsefe’ (el-felsefe veya el hikme) deyiminin, modern kullanılış biçimiyle¹ karıştırılmaması ve bir tutulmaması; aynı zamanda, Doğu metafiziği ile dinden soyutlanmış felsefe arasındaki temel ayrılığın akılda bulundurulması gerektiğini, bir kez daha vurgulamak isteriz.² Şu da var ki, çoğunlukla karşılaştırmalı çalışmaların konusu olan geleneksel İslâm ‘felsefesi’, İslâm’ın zihinsel hayat yelpazesinde, İslâmî batınilüğün çeşitli biçimlerinde, özellikle Sufilik’te ve aynı zamanda Şiîliğin iç yüzeyinde gö-

rülen saf metafizikle, Batı'da aşama aşama çökmesinin sonucu bugünün bütünüyle dinden soyutlanmış felsefesi haline gelen akılcı felsefe arasında, ortada bir yere sahiptir. Bu noktada, Batı felsefesinin -sözü edilen İslâm felsefesiyle yakından bağlantılı Skolastik felsefenin ardından- Ortaçağlar sonrası gelişmesinin, Ortaçağ Avrupa felsefesinde oldukça merkezi bir yeri olan Varlık kavramının yavaş yavaş çözülmesine ve modern Avrupa felsefesinin başlıca aleti aklın, aydınlatıcı Zihn'in ışığında uzaklaşmasına dayalı bulunduğu da hatırlanmalıdır.³

Şimdi, bu ayırımları göz önüne alarak ve İslâm'ın geleneksel fikri hayatının temelini oluşturan bilgi hiyerarşisini unutmadan, karşılaştırmalı yöntemi İslâm'ın zihînselliğine ve maneviyatına; hem karşılaştırmalı yöntemin konusu olan 'felsefe'ye ve hem de saf metafizik ve 'marifet'e, teorik ve pratik yönleriyle uygulamaya başlayabiliriz. Bu alanda, Sühreverdi'nin Aydınlanma (ışrak) ekolü, Molla Sadra'nın 'aşkın teosofisi' (el-hikmet'ül-müta'aliye), İsmailî felsefe ve kelâm, Meşşâî felsefe(*), sonraki dönem Kelâmı, hem Sünnî hem Şii fıkıh ilkeleri (üsul-ül-fıkh) gibi, burada hepsini sayamayacağımız, Sufilik'te ve Şîliğin çeşitli şekillerinde görülen pek çok ekolü ve irfan doktrin biçimlerini içine alan İslâm'ın düşünsel mirasının zenginliğinin de farkında olmalıyız. Bütün bu ekollerin öğretileri diğer geleneklerdeki; Batı insanı söz konusu edildiğinde ise, kuşkusuz Batı'ya egemen olmuş bulunan belli başlı metafizik ve felsefî ekollerle, yani Yunan-İskenderiye ve Yahudi-Hristiyan ekollerıyla karşılaştırılarak yeniden hayata kazandırılabilir. Bundan da öte, modern insanın içinde bulunduğu derin zihni bunalım, özellikle Müslümanlar açısından, bu İslâmî ekollerin aydınlatıcı öğretileriyle bugün Batı'da felsefe ya da 'düşünce' diye geçen şey arasındaki zıtlığı gösteren bir karşılaştırma yapılarak, odak noktası haline getirilebilir.⁴ Niha yet, Sufiliğin öğretilerinin içerdiği marifete ulaşmanın amelî ve uygulamalı yönleri, müslümanların bugünkü durumlarıyla ilgili olarak ve bundan sonraki bölümde değineceğimiz çağdaş insanın ihtiyaçlarının ışığında inceleme konusu yapılabilir.

Karşılaştırmalı yöntemin İslâm'ın aydınlatıcı zihinsel mirasına uygulanması, İslâm'ın insanlık tarihinde oynadığı rol ve yüklendiği fonk-

(*) Meşşâî Felsefe, Farabî'nin, İslâm felsefesiyle Eflatun ve Aristo felsefelerini uzlaştırmak için geliştirdiği ve Gazzali gibi bilginlerin çetin karşı çıkışlarına hedef olan felsefenin adıdır. (ç.n.)

siyon nedeniyle, hem Doğu hem Batı felsefe ve metafiziğinin incelenmesinde özellikle çok yararlı olabilir. Bütünleyici gücü ve dünyanın orta kuşağını kaplayan kaderinden dolayı, İslâm tarihsel olarak da Yunan-İskenderiye, İran Hint ve bir dereceye kadar da Uzak Doğu düşünceleri de içinde olmak üzere pek çok düşünce biçimiyle temas kurmuştur. Bu yönüyle İslâm'ın fikri hayatı, kendi dünya çapındaki görüş açışı ve temel ilkesi olan Tevhid'in evrenselliği nedeniyle, belli bir toprağa bağlı değildir ve uluslararası niteliktedir.⁵ Bunun da ötesinde, son vahy ve dolayısıyla kendinden önceki geleneklerin taşıdığı mesajların bir birleşimi olduğu için İslâm, Tevhid'in ışığı altında dönüşüme uğramış ve İslâm'ın yeni felsefe, bilim ve san'atının bünyesine bir yapı taşı olarak girmiş olan kendisinden önceki cümle insanlık mirasının pek çok yönüyle bütünleşerek, son derece zengin bir zihinsel hayat geliştirmiştir. İslâm felsefesi, yalnızca Batı'da bilinen Meşşai ekolün deyimleriyle değil de kendi bütünlüğü içinde ele alındığında, ne kadar zengin olduğu ve Doğu'nun, Akdeniz'in ve Ortaçağ Avrupası'nın geleneksel felsefelerinin ve fikri perspektiflerinin pek çoğuyla karşılaştırılabilecek ekollere sahip bulunduğu görülecektir.

Akdeniz ve özellikle de Yunan düşüncesi nazarı dikkate alındığında İslam, Yunan felsefesinin kimi ekollerini yorumlama ve anlama; Pisagor, Empedokles, Parmenides gibi isimlerin felsefelerinin hakiki tabiatını yeniden keşfetme noktasında, Batı açısından son derece önemli bir rol oynayacaktır.

Karşılaştırmalı çalışmalar, tarihsel araştırma yöntemlerine bir yardımcı olarak verim sağlayacak ve farklı İslâmî ekollerin morfolojik yapısını başka yerlerdeki benzer ekollerle karşılaştırıp, aralarındaki tezatları belirleyerek ortaya koyacaktır. Zaman zaman, sözgelimi Kelam'daki atomculuğu inceleyip, Budist atomculuk ekolleriyle karşılaştırarak, bu fikrin tarihsel köklerini aydınlatmak⁶ ve Kelami atomculukla Budist ekollerinin atomculuğu arasındaki benzerlik ve ayrılıkları ortaya çıkarmak maksadıyla bu iki yaklaşım, yani tarihsel ve karşılaştırmalı yaklaşım birlikte de kullanılabilir. İslâm felsefe tarihinde bu sayede aydınlatılmış yığınla sayfa ve pasaj mevcuttur.

Karşılaştırmalı felsefe bizzat müslümanlar için de, yalnızca Batı'nın zihinsel geleneğini ve geçirdiği modern sapmaları öğrenmek bakımından değil, dikkatlerini Batı'nın dışındaki geleneklere yönelterek Batı medeniyetinin geçen yüzyılda Doğu üzerinde kurduğu tek yanlı ege-

menliğin yok ettiği dengeyi yeniden sağlamak bakımından da önemli bir fonksiyon üstlenebilir. Yukarıda da değinildiği üzere, bugün yalnızca müslümanlar için değil Doğuluların pek çoğu için, Hintliler, Japonlar ve daha başkaları için de karşılaştırmalı felsefe, kendi medeniyetlerinin 'felsefe'lerini Batı'nınkiyle, hatta yalnızca modern Batı'nınkiyle karşılaştırma anlamına gelmektedir. Eserleri İslâm dünyasında fazlaca tanınmayan çok az sayıdaki geleneksel yazar dışında, İslâm felsefe ve metafiziğiyle Hint ve Uzak Doğu felsefe ve metafiziği arasında ciddi bir karşılaştırmalı çalışma yapmış birini bulmak oldukça zordur.⁷ İslâm felsefe ve metafiziği alanında karşılaştırmalı yaklaşımın kullanılması, müslümanlara geleneksel Hint ve Uzak Doğu doktrinlerinin zenginliğini öğrenme ve böylece Batı felsefesini yerli yerine oturtma imkânı verecektir. Bundan da öte, Doğu doktrinlerinin niteliğinden dolayı, bu doktrinleri öğrenmek müslüman bilginlerin, modern Avrupa düşüncesinin İslâm dünyasının 'okumuş' sınıfları üzerinde yaptığı felç edici etki nedeniyle şimdiye kadar İslâm dünyasında büyük ölçüde ihmal edilmiş bulunan Batı'nın zihinsel geleneginin başka yönlerini de keşfetmelerine yardımcı olacaktır. Doğu doktrinlerinin güçlü zihinsel niteliği ve metafizik öğretilerinin derinliği, müslümanların Batı'nın zihinsel gelenegini çok daha derinden kavramalarında doğrudan etkili olacak ve müslüman bilginlere ilk Kilise Babaları gibi grupların yazılarında, Doğu Kilisesi'nin güçlü kelimada, 'Charter'lar ekolü, Ortaçağ ve Rönesans Hristiyan mistisizminin zihinsel akımları -özellikle, Eckhardt ve Angelus Silesius'un ekolü- ve Batı simya ve Hermetizm'inde görülen.⁸ güçlü zihinsel öğretileri anlamada önemli ipuçları sunacaktır. Her halükarda karşılaştırmalı felsefeyi ciddi olarak İslâm felsefesi alanına sokmak, İslâm felsefesiyle Batı düşüncesi arasında varlığından söz edilen ilişkiyle, bugün çoğu okumuş müslümanın kafasındaki Batı düşüncesi anlayışını da herhalde etkileyecektir.

Karşılaştırmalı yaklaşımın bizzat İslâm felsefesini daha iyi anlama konusunda yapacağı etkinin boyutları ise, İslâm düşüncesinin yapısını az çok bilen herkesin tahmin edebileceği ölçüdedir. Birkaç belirgin örnek, karşılaştırmalı felsefenin farklı alanlarda oynayabileceği rolü ortaya koymaya yetecektir. Önce Yunan-İskenderiye gelenegini ele alacak olursak; bir yandan İslâm felsefesinin pek çok yönü üzerindeki Yunan felsefesi etkisiyle, öte yandan Yunan-İskenderiye mirasının, özellikle sonraki dönemlerde Arapça'ya girmiş bulunan ve hâlâ yaşayan önemli

öğeleriyle alakalı tarihsel nitelikte önemli sorunlarla karşı karşıya gelmemiz kaçınılmazdır. Bu, tarihsel bir araştırma konusu olup, Doğu'da ve Batı'da çok sayıda bilgin kendilerini sorunun taşıdığı her iki boyuta da adanmışlardır.⁹

Fakat şunu da belirtmeliyiz ki morfolojik karşılaştırmalar, Yunan ve İslâm gelenekleri arasındaki benzerlikler kadar farklılıkları da gün yüzüne çıkarmada önemli bir rol oynayabilir ve müslümanlar tarafından kabul edilmiş olan Yunan düşüncesi öğelerinin, nasıl salt tarihsel etki arama yöntemlerinin açığa çıkarma gücünün ötesinde bir öneme sahip bulunan yeni bir zihinsel yapının öğeleri haline getirildiğini ortaya koyabilir. İskenderiye'nin Hermetik felsefesiyle İslâm'ın simyasal felsefesi, Orta ve Yeni Eflâtunculuğun -özellikle, bizzat Plotinus'un- Yunanî zihinsel ve irfanî öğretileriyle İbn Arabi gibi İslâm irfanının üstadları, Nikomakus'un Yunanlı Pitagorasçı öğretileriyle İhvan'üs-Safa gibi müslüman Pitagorasçılar ve daha pek çok örnekler üzerinde yapılacak karşılaştırmalı bir çalışma, farklı niteliklere sahip geleneklerin benzer ve yakın türde doktrinleri arasındaki yapısal benzerlik ve ayrılıkları ortaya çıkaracaktır.

Yunan-İskenderiye ekolü konusunda karşılaştırmalı çalışmalar, tarihsel olanları tamamlamalıdır. Tarihsel yöntem, İslâm felsefesinin Yunan'ın mirasından alınıladığı pek çok düşüncenin köklerini açığa çıkaracak; karşılaştırmalı yöntem ise -İslâm geleneğinin canlı doğası ve batını ve irfanî öğretileri nedeniyle- Yunan İskenderiye geleneğinin birtakım unutulmuş yönlerine ışık tutacaktır. Ayrıca bu, Batılı bilginlere, özellikle Yunan felsefesiyle ilgili; salt insani felsefeyle insanüstü ilhama dayalı hikmet arasında hiçbir ayırma yer vermeyen yargılarını yeniden değerlendirme fırsatı da sağlayabilecektir. Müslüman aydınlar, kendilerine, gerektiğinde İslâmî olmayan geleneklerin kalbine nüfuz etme imkânı veren İslâm vahyinin bereketi ve Muhammedi mesajın biricik ışığı sayesinde, Pitagorasçılık, Eflâtunculuk, Aristoculuk ve Yeni Eflâtunculuk gibi ekollerin aydınlık zihinsel doktrinleriyle Sofist, Epiküryen ve benzeri doktrinler arasındaki temel farkı kendiliğinden görmüşlerdir. Nihai düzlemde İlâhî bir ilhama dayanan bir öğretiyle, salt kutsal dışı bir felsefe arasındaki fark onlar için öylesine doğaldı ki, ikisini hemen ayırdılar ve ikinci tür düşüncüyü felsefe yerine bile koymadılar. Burada, Rönesans sonrası Batı felsefesi'nin Yunan mirasını yorumlarken ileri sürdüğü görüşün aksine, Sühreverdî'nin Aristo'yu Yunan filozoflarının

ilki değil, sonuncusu kabul ettiğini hatırla(t)malıyız. Batı'da gerçekleş-tiren son araştırmalar, İslam filozoflarının Empedokles ve Parmenides gibi isimlerin öğretilerinin hakiki tabiatı konusunda ne denli isabetli bir bakışa sahip olduklarını göstermiştir.¹⁰ Felsefi dille ifade edilen ve yalnızca kendisi felsefe olarak görülen şaf geleneksel düzlemdeki bir metafizikle, Müslümanların hiçbir zaman felsefe adına layık görmedikleri kutsaldan kopuk bir felsefe arasındaki bu temel ayrımın anlaşılması, kendi metafizik mirasının köklerinin arayışı içindeki çağdaş Batılı'ya, Yunan-İskenderiye mirasını yeniden yorumlamada esaslı bir temel sağlayacaktır. Eğer bugün Batı, hâlâ canlı manevî ve zihinsel geleneğe ait olan İbn Arabî'nin doktrinlerinin gerçek niteliğini kavrayabilse, hayat kaynaklarına artık daha fazla girilemeyen bir geleneğin modern akademik filozoflarla aynı sıraya konuvermiş filozoflarını; bir Plotinus veya bir Proklus'u, metafizikçileri ve arifleri de anlamada bir anahtar sahibi olabilecektir. Diğer yandan karşılaştırmalı yöntem, Yunan-İskenderiye ekolünün gerçek niteliğini ve yapısını anlamada müslümanlara, çoğunlukla gelip geçici moda düşünce akımlarının rengini vurduğu eserler oldukları halde, şimdiye kadar kendi bilgi ve metafizikçilerinin gözleriyle baktıkları geçmişin mirası konusundaki görüşlerini etkilemeye başlayan Yunan felsefesiyle ilgili sıradan Batı tarihlerinin tercümelerinden çok daha fazla katkıda bulunacaktır.

Benzer bir durum, İslâm öncesi İran'ın zihinsel geleneği için de söz konusudur. Burada da, İslâm felsefesinin doğuşunun tam olarak kavranabilmesi için anlaşılması gereken belli tarihsel etkiler karşımıza çıkmaktadır. Karşılaştırmalı yöntem bu noktada da, Fars (İran) halklarının zihinsel ve manevî kaderini anlamada anahtar işlevi görecek başka bir boyutu ortaya çıkarabilecektir.¹¹ Sühreverdi'nin 'Melek-Bilimi'ni Zerdüştlüğünküyle veya Keyhusrev'in öyküsünü Sühreverdi'nin hayali anlatımlarıyla karşılaştırmak, İslâm öncesi İranlılar'ın evreninin İslâmî evrene nasıl dönüştüğünü kavramada, başka herhangi bir şeyden çok daha fazla yarar sağlayacaktır. İslâm felsefesinin, Batı, İslâm topraklarında duraklamaya geçtikten sonra İran'da devam etmesinin altında yatan derin nedenler de, yine karşılaştırmalı yöntemle anlaşılabilir. Dahası, İran'daki İslâm felsefesi geleneğinin pek çok özelliği, İslâm felsefesiyle, İslâm öncesi İranlılar'ın 'Weltanschauung'ı (dünya görüşü) üzerinde yapılacak karşılaştırmalı bir çalışmayla ortaya konabilir.¹²

İslâm felsefesi karşısında Batı'nın Ortaçağ'daki durumuyla, İslâm felsefesinin Yunan mirası karşısındaki durumu aşağı yukarı benzer özellikler arz etmektedir. Bu alanda, gayet tabii, kapsamlı tarihsel ilişkiler söz konusudur ve son 20-30 yıldır İbn Sina ve İbn Rüşd'le daha başka müslüman alimlerin yazılarının Latince'lerinin daha iyi tanıtılması ve Batı üzerindeki etkilerinin araştırılması yolunda yapılan çalışmalar, kuşkusuz, son derece kıymetlidir. Bunlar olmaksızın Skolastisizm'in doğuşunu anlamak mümkün değildir. Fakat Batılılar'ın İslâm'ı, Müslümanlar'ın da Batı'yı daha iyi anlamalarına imkân verecek, karşılaştırmalı yönetime dayalı çok daha derin nitelikte başka çalışmalar da vardır. Daha önce de belirtildiği gibi, Eckhardt'la İbn Arabî veya Rumi, Erigena veya diğer Batılı Aydınlanmaçılarla Suhreverdi, ya da St Augustine'le el-Gazali gibi isimler üzerinde yapılacak bir çalışma, İslâm ve Hristiyan geleneklerine, yalnızca etkilenme yollarını keşfetme girişiminden daha çok nüfuz etme imkânı sağlayacaktır.

Asya'ya gelince; bu dünya, karşılaştırmalı yöntemin uygulanması için sınırsız imkânlar sunan geniş bir alandır. Bir Hint dünyasını ele aldığımızda, Budist ve Hindu ahlak felsefesi ve belki de atomculuğun ilk İslâm üzerinde ve Sufiliğin Ortaçağ Hindistan'ının birtakım 'bhakti' ekolleri üzerinde yaptığı tarihsel etkilerin yanı sıra, karşımıza, Moğollar döneminde Sanskritçe eserlerin Farsça'ya, Farsça ve Arapça eserlerin de Sanskritçe ve diğer Hint dillerine çevrilmesiyle açılan bütün bir dünyanın çıktığını görürüz. Dara Şukuh'un 'Mecma'ül-Bahreyn'i ve Mir Findiriski'nin saf 'Jnana', Yoga Vasišta'nın unutulmaz ifadesi üzerine yazdığı Farsça yorum, morfolojik ve yapısal karşılaştırmalara dayanmaktadır.¹³ İncelenmesi ve keşfedilmesi gereken bu türde daha pek çok eser vardır. Hattâ, Hinduizm ve Budizm'in zengin düşünsel yapıları, hepsi de geleneksel bir nitelik taşıdıklarından, doğal olarak İslâmî fikriyatla büyük benzerlikler arz etmektedir. Bu benzerlikler en iyi biçimde, karşılaştırmalı yöntemle gün ışığına çıkarılabilir. Sankara'nın 'Advaita Vedanta' ekolü, bir müslüman tarafından en iyi şekilde, ancak İbn Arabî ve izleyicilerinin 'vahdet'ül-vücut' (varlığın birliği) doktriniyle karşılaştırıldığı zaman anlaşılabilir; çünkü, 'vahdet'ül-vücut' doktrinini anlayamayan bir Müslüman, bu doktrinin bir başka manevî evrendeki yansıması gibi olan Advaita doktrinini büyük ihtimal kavrayamayacaktır. Belli birtakım Hindu metafizik doktrinlerinin, özellikle non-dualist yapısıyla Sankara'nın meydan okuyucu özellikleri sebebiyle müslüman

ülkelerde pek bilinmeyen; "Hint Sufilerince geliştirilmiş az da olsa değişik 'vahdet-ül-vücut' ve 'vahdet-üş-şühud (bilincin birliği)' biçimleri vardır. Saf metafizik düzeyde var olan karşılıklı ilişki ve yakınlıklar, kozmolojik bilimler ve doğa felsefesi düzeyinde açığa çıkarılabilir ve Hindu öğretilerle İslâmî ekoller arasında büyük yarar getirecek karşılaş-tırmalı çalışmalar gerçekleştirilebilir.

İslâm felsefesiyle ilgili bir alan görünümü veren Uzak Doğu ise, hemen hemen bütünüyle karşılaştırmalı felsefenin sağladığı avantajla incelenmelidir; çünkü burada, Çin'den doğu İslâm memleketlerine ulaşan belli birtakım erken simyasal fikirler ve Moğollar döneminde meydana gelen belli fikir alışverişleri dışındaki tüm ilişkiler, tarihsel olmaktan çok morfolojiktir. Lao-Tsu veya Chuang-Tsu'yu anlamak isteyen bir müslüman için Taoizm'le Sufizm, ya da çarpıcı benzerlikler sunan Evrensel insan (el-İnsan'ül Kâmil) doktrini gibi her iki geleneğin özel doktrinleri arasında karşılaştırmalı bir çalışma yapmaktan daha iyi bir yol bulunamaz. Bu alan, Uzak Doğu geleneğinin Müslümanlarca daha iyi bilinmesi ve İslâmî zihinsel ve manevî geleneğin de Uzak Doğu'nun insanları, özellikle İslâm felsefe ve metafiziğine özel bir ilginin görül-medigi Japonya'nın insanları tarafından daha iyi kavranması için, derinliğine keşfedilebilecek hemen hemen hiç işlenmemiş bir alandır.

17. asrı takiben, İslami öğretilerin Çin'e nüfuz etmeye ve Wang Tai-Yü örneğinde olduğu gibi, Çince yazılan, Neo-Konfüçyüsçü kategorileri kullanan ancak İslam metafiziğiyle ilgilenen eserlerin ortaya çıktığı gözlenmektedir. Bu tür metinlerin keşfedilmesi, şimdiye dek neredeyse hiç değinilmemiş ve fakat gelecekte son derece önemli eserler ortaya çıkaracağı kesin olan bakir bir alanı; İslami ve Konfüçyüsçü düşünce evrenlerini, karşılaştırmalı incelemenin önüne bütünüyle açmış bulunmaktadır.¹⁴

Artık sonuç olarak denilebilir ki, bizzat müslümanlar için karşılaştırmalı inceleme, büyük Doğu medeniyetlerini anlamalarında ve aynı zamanda, şu ana kadar çok ciddiye alınmış olan modern felsefenin elle tutulur eksiklik ve zayıflıklarının yanı sıra, Batı'nın zihinsel geleneğinin de gerçek niteliği içinde tanınmasında temel bir fonksiyon üstlenebilir. Yığınlarca modernleşmiş Müslümanın Batı karşısında tutulduğu aşağılık duygusuna karşı savaşmada bir araç ve modern Batı'nın önünde kapıldıkları uyuşturucu büyüden kurtulmaları için gerekli bir şok görevi yapabilir. İslâm felsefe ve metafiziğini anlamaya ilgi duyan müslüman

olmayanlar için ise, karşılaştırmalı yöntem, fikirlerin Batı'ya aktarılmasında basit bir köprü olarak görülen İslâm felsefesi hakkındaki bu yanlış anlamaların giderilmesinde yarar sağlayabilir. Bu yöntem aynı zamanda, İslâm'ın aydınlık fikir geleneğinin yüklü hazinelerini açığa çıkarmaya ve Doğu'nun gelenekleriyle Akdeniz'in ve Batı'nın gelenekleri arasında yer alan bu geleneğin gerçek yapısını ortaya koymaya yardımcı olabilir. Son olarak, İslâm'ın manevî yönünün ameli ve uygulamalı yanlarına uygulandığında ise, derin manevî ihtiyaçlarını gidermesi için modern insanın gözleri önüne hazineler saçabilir. Bunlar ve bunlar gibi daha pek çok nedenlerden dolayı karşılaştırmalı yaklaşım, İslâm'ın zihinsel ve manevî mirasının pek çok yönlerine uygulanabilir kapasitededir. Pek çok ögesi hâlâ keşfedilmemiş biçimde duran bir gelenek hakkındaki mevcut bilgileri zenginleştirebilir bu yaklaşım. Ve modern insana, bilgisizliği ve unutkanlığı nedeniyle kendi kendini kapadığı tutukevinin kapılarını açacak anahtarları sunabilir.

Dördüncü Bölümün Notları:

¹İslâm'da, 'el-hikme' ve 'el-felsefe'nin anlamları için bk:

S.H. Nasr, 'The Meaning and Role of "Philosophy" in İslâm', *Studia Islamica*, cilt: 37, 1973, s: 57-80.

²Daha önce belirtildiği gibi, manevî bir disiplinle birleşen Doğu metafiziğiyle kutsal dışı felsefe arasındaki temel ayrılık için bk: R. Guénon, 'La Metaphysique orientale', Paris 1939; İng. çev: J.C. Cooper, 'Oriental Metaphysics', *Tomorrow* (Londra), c: 12, 1964, s: 6-16; yine*bk: 'The Sword of Gnosis', s: 40-56. Anmaya gerek yoktur ki, en azından, Guénon, Coomaraswamy, T. Burckhardt ve özellikle F. Schuon gibi Batı'nın çağdaş gelenekçi yazarlarını tanıyanlar için bu yazarların yaklaşımı, yazılarında sergilenen düzeyde, ancak bir geleneğe bağlılıktan ve metafizik öğretilerini kavramaktan ileri gelebilecek belli bir zihinsel nüfuz gücüyle sağlanan bir başarı olarak, en üst ve en yüce düzeyde 'karşılaştırmalı yöntem'i temsil etmektedir.

³Bk: E. Gilson, 'The Unity of Philosophical Experience', New York, 1937.

⁴Tezatlari ortaya koyarak yapılan karşılaştırma, şu yığınla modernleşmiş müslümanın, İslâm'ın da 'modern' olduğunu göstermek için kutsaldan soyutlanmış felsefeyle çeşitli İslâmî ekollerin öğretileri arasındaki önemsiz benzerlikleri abartarak ve tezatlari ise küçülterek yapmaya çalıştığının tam tersidir.

⁵Bk: S.H. Nasr, 'Science and Civilization in Islâm', Cambridge (ABD), 1968 ve New York, 1970, Sunuş bl.

⁶S. Pines tarafından, 'Beitrage zur Islamischen Atomenlehre', (Berlin, 1936) adlı eserinde böyle bir girişimde bulunulmuştu.

⁷Uzak Doğu'yla ilgili olarak, Üçüncü bl, 13. not'ta anılan T. Izutsu'nun 'A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism' adlı çalışması hayli önemlidir. Hindistan hakkında çoğu Hindistanlı bilginler, bir-ikisi de İranlılar tarafından yapılan birkaç çalışma varsa da çoğu morfolojik karşılaştırmalar olmaktan öte, tarihsel etkileri ele almaktadır.

⁸Modern Batı düşüncesinin genelde Doğu, özelde ise Müslüman dünyası üzerinde yaptığı felç edici etki, bizzat Doğulular'ın çeşitli Doğu bilgeleriyle Batılı isimler üzerinde yaptıkları yüzlerce karşılaştırmalı çalışmalarda, Batı'nın manevî ve metafizik geleneğinin gerçek temsilcilerine hiç dikkat edilmemiş olmasıyla kanıtlanmaktadır. Bir Sankara veya bir Ibn Arabî'yi Hegel'in 'idealist' izleyicileriyle karşılaştıran her yüz eserin içinde, bunları bir St. Denis the Areopagite, bir Erigena, bir Eckhardt veya bir Angelus Silesius'la karşılaştıran bir tane ya vardır, ya yoktur.

⁹Bergstrasser, Walzer, Bedevî, Goerr ve daha pek çoklarının yazıları, Iskenderiyeli yorumcular ve Galen de dahil olmak üzere, orjinal Yunan yazıları içinde kaybolmuş bulunan malzemeye ilgili İslâm felsefesi kaynaklarının önemini açığa çıkarmıştır.

¹⁰Bkz. P. Kingsley, "Ancient Philosophy, Mystery and Magic", New York, Oxford University Press, 1995.

¹¹Örnek olarak bk: H. Corbin, 'Terre celeste et corps deresurrection', yine bk: S.H. Nasr, The Life of Mysticism and Philosophy in Iran: Pre-Islamic and Islamic', Studies in Comparative Religion, Kasım 1971, s. 235-240.

¹²Bu tür bir çalışmaya önemli bir örnek olarak, bir yanda İslâmî ekollerle Taoizm, öte yanda ise Batı'da Grail geleneği üzerinde karşılaştırmalı bir incelemenin de yer aldığı H. Corbin 'En Islam Iranien'i gösterilebilir; 4 cilt, Paris, 1971-72.

¹³Örnek olarak bk: D. Şayegan, 'Les relations de l'hindouisme et du soufisme d'apres le 'Majma' al-Bahrayn' (These de 30 cyle, Sorbonne, 1968).

¹⁴Bu alanda, Sachiko Murata ve Tu Wei-ming öncülük etmişlerdir. Eserleri için bkz. Bl.3, dipnot 13.

ÜÇÜNCÜ KISIM

İSLÂM GELENEĞİ
VE MODERN İNSANIN
SORUNLARI



Beşinci Bölüm

BATI İNSANI'NIN MANEVÎ İHTİYAÇLARI VE SUFİZM'İN MESAJI

Batı'nın insanı için, hayatındaki aşkın boyutun yitirilişini unutmak amacıyla çevresinde yarattığı kuruntular dünyası gerçek niteliğini her geçen gün daha bir belirgin biçimde ortaya koyarken, Merkez vizyonunu yeniden keşfetme ihtiyacı ivediligini gittikçe daha çok hissettirmektedir. Böyle bir durumda cevap, tüm sahih biçimleriyle ancak kutsal bir gelenekten gelebilir. Her ne kadar söyleyeceklerimizin çoğu diğer geleneklere de uygulanabilir olsa da, burada, kendilerini insanlık tarihinde sergileyen bu geleneklerin sonuncusu olan İslâm'ı ele aldığımız için, İslâm geleneğiyle sınırlı kalacağız. Bunun da ötesinde, nasıl bir dağa uzaktan bakıldığında ilk görülen dağın zirvesi olup kalan kısmı arkadan geliyorsa, Sufizme de tıpkı bunun gibi, Merkez'den İslâmî biçimiyle çıkan mesaja teslim olarak Merkez'i yeniden bulma ihtiyacı duyanların çoğunu kendine çeken İslâm'ın zirvesi; aynı zamanda manevî özü ve batını boyutudur. Son yıllarda Batı'da, çoğu ne yazık ki Sufi öğretilerini sunma perdesi altında çarpıtılan Sufizm'in incelenmesine yönelik ilginin şaşırtıcı bir artış göstermesi, hem pek çoklarınca gittikçe artan ölçülerde duyulan manevî ihtiyaçların, hem de İslâmî geleneğin batını boyutu olarak Sufizm'in sahip olduğu hususi niteliklerin bir sonucudur. Karşılaştırmalı yöntemin İslâm ve Doğu geleneklerinin yapısı

göz önüne alınarak ustaca uygulanması, Şeriat mahkemelerindeki kanuni işlemlerden, İlahî Güzelliğin şiirsel tanımlarına kadar İslâmî geleniğin hemen hemen her yönünün, modern insanın sorunlarını çözmede son derece yararlı olacağını ortaya koyacaktır. Ve yine aynı şekilde, günümüz insanının yoğun zihinsel ihtiyacına cevabın, her şeyden önce İslâm'ın saf metafizik ve irfanî öğretilerinden gelebileceği; Allah'ı arayanların susuzluğunu çabucak giderebilecek manevî öğelerin de Sufizm'de bulunduğu gün yüzüne çıkacaktır.¹

Bugün kutsal geleneğin öğretilerinden yararlanma ihtiyacı, bildik ulaşım kanallarının artık var olmadığı modern dünyanın düzensiz durumu nedeniyle, doğal olarak kutsal geleneklerin daha zahiri ifadelerinden ziyade, özlerine ve en evrensel yönlerine, mesela Bhagavad-Gitâ'ya ve Tao-Te Ching'e uzanmaktadır. İslâm da bu genel eğilimin dışında değildir; ve giderek daha fazla Batılı içine kapatıldıkları labirentten kendi geleneklerinin sınırları dışında kurtulma yolları aradıkça ve yüzlerini İslâm'a çevirdikçe, Sufizm'e ve şaşırtıcı derecedeki zengin mesajına, doktrin düzeyinde Ebu Medyen'in basit özdeyişlerinden ibn Arabî'nin özlü metafizik sözlerine, Ebu'l-Hasan eş-Şazeli'nin irfanî dualarından Rumi'nin mistik şiir okyanusuna kadar çok geniş bir alanı içeren bu mesaja duyulan ilgi de aynı şekilde artmaktadır.

Hemen Sufizm'e geçmeden önce, kutsal geleneğin anlamı ve Batı insanının manevî ve zihinsel ihtiyaçlarıyla olan ilişkisi konusunda bir-iki genel değinide bulunmak yararlı olacaktır. Kutsal geleneği anlamak ve metafizik anlamı içerisinde hakikati tartışmak için, (ilgi ve ihtiyaç duyusunun yanı sıra) Göksel olanın yardımı ve sezgisel bir zekânın varlığı gerekmektedir. Bu bakımdan, her şeyden önce, İslâm'ın da seçkin bir örneğini oluşturduğu 'kutsal geleneğin' ne demek olduğuna ve insanın bugünkü manevî ihtiyaçlarının gerçek niteliğine şöyle bir göz atmalıyız. Batı'da son yıllarda görülen 'sözde manevî' patlamanın sonucu olarak bu konular öyle karmakarışık bir görünüm almıştır ki, ortamı yanlışlıklardan ve yanlış anlayışlardan temizlemeden, insanı içinde bulunduğu çıkmazdan kurtarma görevine Sufizm'in nasıl bir katkıda bulunabileceğini anlamanın yolu kalmamış gibidir.

Bugün çoğu insanın ağzında, bizim burada ve tüm yazılarımızda kullandığımız biçimden her yönüyle farklı bir gelenek sözcüğü dolaşmaktadır. Bu yüzden, bir kez daha bu anahtar deyimini aydınlatmak gerekiyor. Batı'da F. Schuon, H. Guénon ve A.K. Coomaraswamy

gibi gelenekçi yazarların görkemli eserlerinden haberdar olanlar, bu deyim'in anlamını da herhalde öğrenmiş bulunmaktadırlar. Bizim de tüm eserlerimizde bağlı olduğumuz, bu yazarların ortaya koydukları tanımıdır. Bu bakımdan, biz 'gelenek' derken, adet, alışkanlık veya düşünce ve motiflerin bir kuşaktan diğerine kendiliğinden geçişini değil, Gök'ten inmiş bulunan ve kaynaklarında İlâhî Olan'ın özel bir tezahürüyle özdeşleşen ilkeler dizisini ve bu ilkelerin farklı zaman birimlerinde ve farklı koşullarda belli bir insan topluluğuna indirilmesini ve uygulanmasını kastediyoruz. Bu nedenle, gelenek zaten aslı itibarıyla kutsaldır ve 'kutsal gelenek' deymi, yalnızca vurgu için kullandığımız fazladan bir söyleyiştir. Bunun da ötesinde, gelenek, içinde Mutlak Gerçeklik bilimini ve bu bilginin farklı zaman ve mekân noktalarında gerçekleştirilme aracını barındıran, değişmez ve canlı bir sürekliliktir. Schuon'un deyişiyle, "Gelenek, çocukça ve çağdışı bir mitoloji değil, korkunç derecede gerçek bir bilimdir."² Gelenek, gerçekliğin doğasına kök salmış, nihai düzlemde kutsal bir bilimdir;³ aynı zamanda, insanı kuşatan ve varlığının merkezinin taa içinde parlayan bu Gerçekliğe ulaşmanın tek bütüncül aracıdır da. Merkez'den neşet eden ve insanın kenardan Merkez'e dönmesini sağlayabilecek yegane çağrıdır Gelenek.

Sufizm'e gelince; doğrusunu söylemek gerekirse onu, tek başına bağımsız bir gelenek olmayıp İslâm'ın belli bir parçasını oluşturduğu için, Hinduizm ve Budizm gibi diğer bütüncül geleneklerle aynı kategoriye yerleştirmemeli. Bir gelenek olarak Hristiyanlık veya Budizm'den söz edildiği gibi İslâm'dan da söz edilebilir; ama Sufizm, İslâm geleneğinin yalnızca bir boyutu olarak ele alınmalıdır. Bu açık nokta üzerinde de durmak ve emek harcamak gerekiyor; çünkü, bugün çoğunlukla belli merkezlerde Sufizm, belli etkilenimlerin sonucu olarak parçası bulunduğu İslâmî alandan uzaklaştırılmakta ve sonra da diğer Doğu ya da Batı gelenekleriyle yanyana konarak tartışılmaktadır.

Sufizm, İslâm ağacının çiçekleri ya da bir diğer anlamda, bu ağacın özü gibidir. Veya, İslâm geleneğinin tacındaki mücevher de denilebilir Sufizm'e. Fakat nasıl bir imge kullanılırsa kullanılsın, yine, parçası bulunduğu İslâmî yapısının dışına çıkarıldığında Sufizm'in bütünüyle anlatılamayacağı ve yöntemlerinin de, kuşkusuz etkili biçimde -siz isterseniz 'hiç' deyin- kullanılamayacağı gerçeği inkar edilemeyecektir. Bunun yanı sıra, iç boyutu bir yana bırakılarak, İslâm geleneğinin bütünlüğü ve oldukça zengin manevî imkânları konusunda adil bir yargıda da

bulunulamaz.⁴ Bu bakımdan, Sufizm'den söz ederken, aynı zamanda en iç ve evrensel yönüyle İslâm geleneğinin bizzat kendisinden söz etmiş olacağız.

Genelde kutsal geleneğin, özelde ise Sufizm'in mesajının giderebileceği Batılı insanın ihtiyaçları sorunuyla ilgili olarak, modern insanı kuşatan ve çevresiyle birlikte, hayatının doldurduğu hem iç, hem de dış mekânın gözlemlenip sezilmesini neredeyse imkânsız hale getiren kuruntu bulutlarını göz önüne alarak, Sufizm'in anlam ve içeriğini bütünüyle aydınlatmak kesinlikle gereklidir. Birinci bölümde de değinildiği üzere, geçtiğimiz yüzyılda o kadar çok değişim, oluşum ve evrim lafları edilmiştir ki, insanın kesintisiz ve kalıcı olan iç doğası, bu içsel insanın en derin ihtiyaçlarıyla birlikte hemen hemen unutulmuştur. Gerçekte, yeryüzünün tarih sahnesine ayak basalı beri geçen binlerce yıldır temelde değişmeden kalan insan doğasıyla ilgili olarak hızla yığılan kanıtların dışları arasındaki modern antropoloji ve felsefenin ufuklarını doldurmaya devam eden genel anlaşılış biçimiyle evrim dogması, kendisine sarılanların insanın kim olduğunu anlamalarını imkânsız hale getirmiştir.⁵ Bunun da ötesinde, insanın kalıcı doğası unutulurken, ihtiyaçları, varlığının yalnızca dış kabuğunu etkileyen arızı değişimler düzlemine indirgenmiştir. Bugün, insani ihtiyaçlardan söz edilirken, çoğunlukla kastedilen, Merkez'den kopup kenara sıkışıp kalmış insanın; yalnızca dışıyla insan, ama özüyle hayvan olan insanın, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak yüklendiği ilk ve asli görevini yerine getirmeyen insanın ihtiyaçlarıdır.

Gerçekte ise, doğasının bütünlüğü içinde insanın ihtiyaçları her zaman aynıdır, çünkü, insanın doğası hiç bir zaman değişmez, "insan ya neyse odur ya da hiç bir şeydir".⁶ İnsanın, varlığın evrensel hiyerarşisinde işgal ettiği yer; yeryüzündeki yaşantısını çizen iki bilinmeyen arasındaki durumu ve ölüm sonrası hali; kozmik varlığın geniş boyutları içinde bir 'sığınğa' ve kesinliğe (Sufi deyimle 'yakın'e) duyduğu ihtiyaç; evet, bütün bunlar hiçbir değişiklik göstermez. Bu en son öge, yani kesinliğe ulaşma ihtiyacı öylesine tûmeldir ki, Sufiler manevî kemale erme aşamalarını, kesinliğe giden yolun en ileri adımları olarak tanımlamışlardır.⁷

Batı'da bugün Doğu metafizik ve maneviyatına karşı duyulan yoğun ilginin; Avrupa'da ve hattâ Amerika'da bu kadar insanın Sufizm'le ilgili kitaplara, şiir veya musikiye büyük bir açlıkla yönelmesinin ifade ettiği

gerçek, insanın 'evrim' geçirmeyen, ihtiyaçları her zaman aynı kalan bir doğası olduğu gerçeğinin dolaylı bir kanıtından başka bir şey değildir. Bu çok daha kalıcı doğa belki geçici olarak gölgede kalabilir, ama asla dirilmemesine silinemez. Onsekiz ve Ondokuzuncu yüzyılların akılcı (rasyonalist) filozofları, kendilerinden bir ya da iki yüzyıl sonra Batı'da bu kadar çok insanın yeniden dine, metafiziğe ve kozmolojiye, hattâ, kirletilmemiş biçimleriyle, geleneksel kozmolojik bilimlerin uygulamaları olan gizli bilimlere ilgi duyacaklarını hayal bile etmemişlerdi. Bu adamlar, kendilerinden bir veya iki yüzyıl sonra, Taocu bilgelerin veya Hintli Rişiler'in, ya da Süfi büyüklerinin eserlerinin kendi yazdıklarından daha büyük bir arzu ve istekle okunduklarını görseler, ne kadar şaşırırlardı! Son iki yüzyılın akılcı filozoflarıyla, akılcılığa karşı, ama yine kutsalın dışındaki karşıtları, insan varlığının yalnızca kabuğunu veya kenarını insan yerine koymuşlar ve onun sıkışıp pekişmesini, Ruh dünyasından veya Merkezden yavaş yavaş kopmasını bir ilerleme ve kesin-tisiz bir süreç diye düşündükleri bir evrim olarak görmüşlerdi. Kabuğun pekişe pekişe bir gün kendi kendine kırılacağını ve içindeki insanın ihtiyaçlarının bugün tanık olduğumuz düzeyde bir kez daha ortaya çıkacağını hiç mi hiç kavramamışlardı.

Bir gün, Hz. Ali'ye Adem'den önce neyin varolduğu sorulmuş; o da, Peygamberin öğretileri uyarınca, 'Adem' cevabını vermişti. Soru yinelenildiğinde yine 'Adem' diye yanıtlamış ve eğer bu soruya Kıyamet'e kadar cevap verecek olsa, yine 'Adem' diyeceğini ilave etmişti. Bu sözün derinlerinde yatan anlam, insanın temel gerçekliği içinde herhangi bir evrimden geçmediği ve geçici bir ata veya insanın "zamanla" kendisinden oluştuğu bir başka 'durum'un söz konusu olmadığı anlamında, hiçbir "insan öncesi'nin bulunmadığıydı. İnsanlar bir milyon yıl önce de ölümlerini gömüyorlar ve Görünmez Dünya'ya inanıyorlardı.⁸ On bin yıl önce insan, yalnız san'at harikaları üretmekle kalmıyor, aynı zamanda, göklerin hareketini en çarpıcı biçimde, tarihin sonraki dönemlerinde yaşayan insanların yaptıklarıyla boy ölçüşebilecek bir ifade gücüne sahip olan mitoloji ve öykülerle anlatabiliyordu.⁹

İşte bu -Batı'da son birkaç yüzyılın ilerlemeci ve evrimci kuramlarıyla geçici olarak silinen- insandır, geleneğin karşısına aldığı; ve bu içsel insandır, geleneğin 'ben' zindanından, dışsal insanın yüzeysel ve unutkan yanının boğucu etkisinden kurtarmaya çalıştığı. Bundan da öte, kurtuluş çaresi yalnızca ve yalnızca gelenektedir; içsel insanın ihti-

yaçlarının dirildiğini görerek, insanların gerçekten ne olduklarını anlamalarına iyiden iyiye engel olmak için, evrimci sözde-felsefelerden bir şeyler kattıkları kutsal gelenekler öğretilerinin gülünç taklitleri aracılığıyla yarı kör insanları kandırmaya çalışan sürüyle sahte dinde değil. Fakat kişi kendi Merkez'inden ne denli kurtulmaya çalışırsa çalışsın, aslında 'kendisi' olan içsel insanın izlerini silmek için ne tür araçlar kullanırsa kullansın, içsel insan isteklerini insana yükleyerek, tüm insanlar içinde yaşamaya devam ediyor.

İnsanın kalıcı ihtiyaçlarıyla -modern dünyada hemen hemen bütünüyle unutulduğu için, mümkün olan en güçlü deyimlerle vurgulanması gereken ihtiyaçlarıyla- ilgili söylenenler, kuşkusuz insan varlığının yalnızca bir kutbuyla, yani asli kutupla ilgilidir. Diğer kutupla, insanın geçici yanına ve varlığının dış kabuğuna rengini veren tarihsel kültürel şartları kapsayan kutupla ilgili ihtiyaçlar ise değişkendir. Ama bu değişkenlik özde değil, kalıplarında ve dış biçimlerinde. Tamamı değişmez aşkın ilkeler üzerine oturan geleneksel toplumlarda bile, içinde bir Japon'un manevi ihtiyaçlarının karşılandığı biçim, bir Arabınkiyle hiçbir zaman aynı olmamıştır. Bu gerçek, insanların ilkelerden soyutlanmış kutsal dışı bir ortamda, nefsin öz hayat kaynağı olan Ruh'tan koptuğu, bırakın tüm diğer insan ilişkilerini, zaman ve mekân duyumunun bütünüyle değiştiği ve otorite duygusunun yavaş yavaş kaybolduğu modern dünyada çok daha belirgindir. Böylesi şartlarda doğal olarak, en derin insani ihtiyaçların bile giderilmesi için yeni biçimlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Dünyanın oturma sürecinin ilerlemesi gerçeği, materyalizmin kapalı dünyasında, bu dünyaya¹⁰ yalnızca aşağıdan karanlık güçlerin değil, aynı zamanda yukarıdan da ışığın girmesine yol açan çatlaklar meydana getirmiştir. Bu süreç, insanın yeniden gerçek ihtiyaçlarının farkına varmasına ve doğal olarak da, bu gereksinimleri giderme araçlarını bulmak için ümitsiz girişimlere dalmasına yol açmıştır. Ancak tam da bu değişen dış şartlar sebebiyle, pek çok modern insan durumu kavrayamamakta ya da katışıksız haliyle yalnızca dünyanın yaşayan gerçek kutsal geleneklerinde bulunan Göğün mesajını alabilme yetisini kazanmak üzere gerekli fedakarlıklarda bulunmak istememektedir. Yine, -son zamanlarda Batı'da sahneye akın akın doluşan sahteleri bir yana- bu geleneklerden doğan pek çok otorite de, içinden çıktıkları geleneksel dünyaya öylesine alışmışlardır ki, Batı insanının nefsiyle geleneksel toplum

insanının nefsi arasındaki ayrılığın ve içerisinde beslendiği hususi dünya dolayısıyla Batı insanının manevî ihtiyaçlarının büründüğü değişik biçimlerin farkına varmamaktadırlar.

Mevcut ihtiyaçlardan söz ederken, her iki kutbu da; yani insan hakkındaki tüm geleneksel öğretileri ve insanın nihai hedefini yerli yerine oturtan ve hayati bir niteliğe bürüyen insan ihtiyaçlarının kalıcı doğasıyla, bu öğretilerin var olan şartlara uygulanmasını gerektiren modern insanın özel tecrübelerinin doğurduğu insan ihtiyaçlarının değişken biçimini her zaman hatırdan tutmak kesinlikle zorunludur. Geleneksel otoritenin ve sahihliğin korunması gerektiği, Hakikatin hiçbir zaman evrime uğramayacağı, kendisine Göğün mesajını alabilecek değer ve yeteneği kazandırması gerekenin bizzat insan olduğu, belli bir dönemin gelip geçici moda ve vehimlerine uysun diye Hakikatin asla çarpıtılmayacağı ve insanın değerini, düşüncelerini ve eylemlerini tesbit edip, bunları ölçüp biçen ve gelecek dünyada varlığının durumunu belirleyen nesnel bir gerçekliğin her zaman var olduğu da bir an için bile olsa hatırdan çıkarılmamalıdır. Yine aynı şekilde, bu kutsal geleneğin modern insanın özel sorunlarına, içinde yaşadığı düzensiz şartlar göz önüne alınarak ve geleneğin sahihliği çarpıtılıp yok edilmeden uygulanması gerektiği de unutulmamalıdır. Modern dünya, karşılıklarına aldıkları insanların hususi doğalarından habersiz Doğulu otantik üstad ve örgütlerden,¹¹ geleneksel öğretileri modern insanın kendine has şartlarına uygulayabilen ender kişilere;¹² insana Kıyamet'e doğru türeyecek olan yalancı peygamberlerle ilgili İsa'nın sözünü hatırlatırcasına, zararsızından en şeytanisine dek, yığınla sözde uzman ve sözüm-ona örgüte kadar bir sürü kişi ve kuruluşun modern insanın manevî ihtiyaçlarına cevap verme girişimine tanık olmaktadır. Mevcut gereksinimleri karşılamak amacıyla kutsal geleneğin kaynaklarından beslenmek demek, bütünüyle kutsal geleneğin kalıpları içinde kalmak ve aynı zamanda bu geleneğin yöntem ve öğretilerini, insanların hem kalıcı ve değişmez, hem de özel tecrübelerin doğurduğu şartlarla bağıntılı ihtiyaçlar duyduğu bir dünyada uygulamak demektir.

Modern insanın zihinsel süreçlerine derinden derine rengini veren ve bugün, çoğunlukla bilinçsizce de olsa Batı'da gelişen yeni dinî hareketin kalbinde yatan, Kartezyen Dualizmi ile bu dualizm bağlamında Batı'da materyalizme karşı ortaya çıkan tepkidir. Kartezyen Dualizmi, gerçeği maddi ve anlaksal (mental) olarak ikiye ayırmış ve tüm varlık

düzeylerini tek bir niceliksel gerçekliğe indirgeyen maddi olmayan bir öz iddiasında bulunmuştur. Önceki yüzyılların aşırı materyalizmi, şimdilerde pek çok insanı bizzat bu materyalizmi reddetmeğe götürmüş bulunmaktadır. Nasıl ki fizikte bir tepki var olan bir etkiye karşı doğarsa, aynı şekilde bu dinî ve felsefi tepki de, zaten var olan klasik Kartezyen Dualizminin sınırları içinde oluşmuştur. Pek çokları için materyalizme duyulan tepki, bilinçsizce de olsa Kartezyen Dualizminin öbür kutbuna, yani, Sufizm'deki 'Ruh'la Nefs arasında bulunan maddi olmayan alan içinde herhangi bir ayırım yapmadan, maddi olmayan kutba yönelme anlamına gelmektedir. Bu nedenle de, bu temel ayırımdan habersiz olan yığınla insanda nefis olgusu, manevî ve dinsel olgunun yerini almaktadır.

İslâm'ın öğretisine göre, Allah'a karşı isyan nefis düzeyindedir, beden düzeyinde değil. Beden, nefste ortaya çıkan eğilimlerin gerçekleştirilmesi için bir alet olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Ruh'la gerdeğe girmeğe hazır hale gelebilmesi için eğitilmesi ve disipline edilmesi gereken nefstir. Bu orta düzlemde, yani, ne bütünüyle maddi, ne de bütünüyle manevî olan nefis düzleminde hem meleki, hem de şeytani güçler ortaya çıkar. Ortadaki bu özün içinde bulunduğu çeşitli düzeyler, meleki veya şeytani etkilerle şekillenmesine göre büyükevrensel (makrokozmos) düzlemde cennet ve cehennem durumlarına tekabül eder. Küçükevren (mikrokozmos) veya insanın içinde bulunan bu öz, bedenden kalbin içindeki İlâhî Merkez'e kadar uzanır. Bu bakımdan, maddi olmayan her şeyi dinî veya ruhsal olanla bir tutmak, Gerçeğin Kartezyen Dualizminin iki alanına sıkıştırılmasının yol açtığı görme bozukluğunun doğal bir sonucu olarak kendini gösteren, tam bir budalalık ve korkunç bir hatadır. Ne ki kimi durumlarda insanın tüm duyularını en cehennemî ve dağıtıcı etkilere açan ve bu etkilere yem olanların kişiliğini dengesizliklere iten bu yanılgı, şimdilerde Batı ve özellikle Amerika'daki dinî hareketlere de egemen olmuş durumdadır! Maddi olmayanı hemen ruhi olanla özdeşleştirivermek, Gerçekliğin tabiatını, insan ruhunun duyusal ve duygusal karmaşıklığını, kötülüğün gerçeklik ve kaynağını ve insanın manevî ihtiyaçlarını kuruntusal ve geçici olarak değil en kalıcı biçimde tek başına giderebilecek olan Hayat Çeşmesi'ne ulaşmak için harcanması gerekli manevî çabayı, bütünüyle yanlış anlamak demektir.

Günümüzde karakteristiği haline gelen bu nefsi ruh yerine koyma yanlışlığı, insanın kendi dışsal deneyim dünyasının sınırlarını yok etme ihtiyacından kaynaklanan bir diğer güçlü eğilimle desteklenmektedir. Sufiler her zaman, insanın Sonsuz arayışı içinde bulunduğunu ve maddi varlık sahibi olmak için harcadığı sınırsız çabaların ve sahip olduklarıyla yetinmemesinin, sonlu olanın asla gideremeyeceği Sonsuz'a duyulan bu susuzluğun bir yansıması olduğunu öğretilmişlerdir. Bu yüzden ki Sufiler, doyum (rıza)¹³ makamını, yalnızca Sonsuz'a 'yakınlık' kesbeden ve sonlu varlık bağlarından kurtulanların erişebileceği yüce bir manevî hal olarak kabul ederler. Bu, Sonsuz'u arama ve sonlu olan her şeyin sınırlarını aşma ihtiyacı, bugün Batı'da yeniden uyanan dinî arzulara açıkça gözlemlenebilmektedir. Yığınla modern insan, ne kadar rahat ve lüks bir hayat sürüyor olurlarsa olsunlar, günlük yaşantının sınırlı nefsi duyularından bıkmış bulunmaktadır artık. Geleneksel toplumlardaki sonlu varlık sınırlarını aşma aracı sağlayan gerçek manevî duyulara ulaşamadıklarından, kendilerine cehennemi de olsa, yeni yeni dünyalar ve ufuklar açan her türden nefsi duyulara yönelmektedirler. Nefs olgusuna duyulan büyük ilgi, 'geziler' (trip: uyuşturu-cu yoluyla kendinden geçme), olağanüstü 'duyular' ve benzerleri, her zaman şu köşenin ardında bulunan kuruntusal bir maddi refah idealine doğru gittikçe artan bir hızla koşmaktan başka hiçbir amaç gütmeyen bir medeniyette, her günkü yaşantının sınırlı ve boğucu dünyasını yarıp geçmeye yönelik içten gelen bu dürtülerle derinden bağlantılıdır.

Bu eğilim, bedensel olanla ruhsal olanı bilinçsizce özdeşleştiren eğilimle birlikte, Batı'da ve özellikle ruh dünyasını yeniden keşfetme ihtiyacının en keskin biçimde hissedildiği Amerika'da yaşayan modern insanın dinî hayatında, doğabilecek karışıklıkların en tehlikelisini doğurmuştur. Nefsi olanla ruhsal olanın arasını her zaman açıkça ayıran Sufi bakış açısına göre, bugün Ruh adına konuştuklarını ileri sürenlerin pek çoğu, gerçekte nefis adına konuşmakta ve modern insanın, modern endüstri medeniyetinin imkân sahasına soktuğu duyular alanının ötesinde bir şeylere karşı duyduğu susuzluktan yararlanmaktadırlar. İşte bugün Batı'nın dinî hayatında gözlemlenen derin düzensizliğin özünde yatan ve iyi niyetli insanların nefsi güçlerini birleştirmek bir yana, handiyse dağıtmak ve enerjilerini yutmak üzere onları kutsaldan mümkün olduğunca uzaklaştıracak ögelere imkân tanıyan, tam da bu karışıklıktır.

Kutsal olan, yukarıda da belirtildiği gibi, Ruh dünyasıyla bağlantılıdır, nefis dünyasıyla değil. Yekpare ve saftır o; Ruh'un ışığından yoksun kalmış nefis ve zihin dünyalarını karakterize eden karanlık dehlizlerde insanı başıboş dolaştırmak yerine, aydınlık saçar ve bütünler. Kutsal olan, başka bir nedenle değil, sadece Allah'tan geldiği için, 'biz' olan her şeyi ister bizden. Hayatı kutsallaştırmak ve kutsala ulaşmak için, kutsal bir san'at eseri gibi kendimiz kutsal olmalıyız. Ruhun özünü incelikle işleyerek, İslâm'ın Peygamberi'nin "Allah insanı kendi suretinde yaratmıştır" hadisinde ifade edildiği gibi, onu, bize yaratıldığımızdaki durumumuzu, Allah'ın huzurundaki durumumuzu gösterecek bir 'Tanrı sureti'ne dönüştürmeliyiz. İşte, böyle bir san'at eseri olabilmesi için, yenisinden 'kendisi' olabilmesi için, insan tümüyle Ruh'un buyruklarına, kutsala teslim olmalı ve kendini adamalıdır. Yalnızca kutsal olandır ki insana, gerçek doğasını gizleyen, asli ve İlâhî yapıdaki doğasını (Kur'an'da anılan 'fitrat') unutmaya yol açan örtüyü üzerinden sıyrıp atma imkânı verir. Ve nefsten değil, yalnızca Ruh'tan gelen Kutsal'dır ki, ahlakın, geleneksel anlamıyla estetiğin, metafizik doktrinin ve bu doktrini gerçekleştirmek yönteminin kaynağı olabilir. Nefis büyüleyici ve çekici görünebilir. Ama kendi içinde her zaman, şekilsiz, geçici ve parçalı etkilenimlerle dolu bir şeydir. Kalıcı ve bütün olan, sadece ve sadece ruhsal ve kutsal olandır; ve bu bütünlüktür ki nefsi, hatta insanın bedensel yönlerini bile kuşatır, onları değiştirir, aydınlatır.

Kutsal geleneğin -Sufilik veya bir başka Yol-yordamla- insanın her günkü ihtiyaçlarının uygulanmasına geçmek için, ruhsal alanla nefsi alanı daha genişliğine, öğretilerin gerçekten manevî nitelikte olanlarla, mesajı yalnızca nefste kök salmış ve yalnızca, kutsal geleneğin koruyucu kalıbı olmadan kozmik varlığın en cehennemi derinliklerine varacak duyuşlar ve insan duyu ve duygularına kaba materyalizmin çeşitli biçimlerinden daha fazla zarar verecek durumlarla bağlantılı nefis olgusunca desteklenenleri birbirinden ayırma aracı sağlayabileceği insanlık tarihinin hemen şu anından daha kritik bir zaman bulunamaz.

Sufi geleneğe değinecek olursak, denilebilir ki, bu ve bunun gibi daha pek çok geleneğin modern Batı'da anlaşılması, metafiziğin ve hakikatlerinin yanlış kavranmasına yol açan bir başka görme bozukluğundan ötürü, oldukça güç bir hale gelmiştir. Birtakım insanların zihinsel faaliyetleriyle varlıklarının kalan kısmı arasındaki ayrılığın ve manevî erdemlerin yokluğunun sonucu olarak ortaya çıkan bu bozukluk, çeşit-

li geleneklerin kutsal öğretilerinin Batı insanının mevcut ihtiyaçlarına uygulanmasının önündeki en önemli engeldir. Yine Göğün hediyesi olan zihinsel sezgiye sahip ve Sufi doktrinlerle diğer Doğulu metafizik biçimlerini anlayabilen, fakat çiçeğinin kokusunu uzaktan duyabildikleri kutsal geleneğin öğretilerine göre yaşamak istemeyen insanlar da vardır.¹⁴ Böyleleri gerçekten dağın tepesinde olmakla, dağın zirvesinin vizyonuna sahip olmayı, yani orijinal anlamıyla 'theoria'yı birbirine karıştırıyorlar. Bu yüzden de, ilgi düzeylerinin altında görerek, geleneğin uygulamalı, ahlâki ve ameli öğretilerini küçümseme eğilimi içine giriyorlar. Çoğu, manevî erdemleri (Sufizm'de 'fadail') kazanma üzerinde durmayı aşırı duygusallık; iman'ı da yalnızca zahiri düzeye ait bir 'halk dini' olarak görme yanılgısına düşüyor;¹⁵ en büyük veli ve bilgelerin her şeyden daha çok manevî erdemlerden söz ettiklerini ve Sufizm'de en çok kullanılan deyimlerden birinin de 'Muhammedi yoksulluk (el-fakr'ül Muhammedi)' olduğu gerçeğini unutuyorlar.¹⁶ Bu yoksulluk veya 'Fakr' olmadan, insan varlığı kabının, içine İlâhî Hikmet suyunun boşaltılabileceği bir mekân olması; ve akıl ne denli keskin olursa olsun ruhun kemale ermesi münkûn değildir.

Bu, kuranîsal metafizik anlayışını manevî oluşum ile özdeşleştirme yanılgısı, çeşitli geleneklerin en saf metafizik öğretilerini içeren kitapların çevirilerinin, 'Süleyman'ın Şarkısı'ndan tutun da, 'Tao Te Ching'e kadar bütün eserlerin her kitapçı dükkanında birkaç kuruşa satıldığı zamanımızda egemen olan düzensizlikle bağlantılıdır. Hiç de normal bir durum değildir bu. Geleneksel toplumda, geleneklerinin metafizik ve irfani yönlerine bağlananların çoğu, kendilerini ancak uzun bir eğitim döneminden sonra irfani doktrinleri almaya hazır hale getiren aşamalı bir öğretimden geçmektedir. Bunun da ötesinde, ancak kişisel temaslar sonucu geleneklerini öğrenebilmektedirler. Her günkü hayatlarında -kesinlikle gerekli ve ayrılmaz bir parça olarak- geleneğin dış yanını yaşamakta ve geleneğin batınî yönüyle ancak, ya bir mürşit veya müritle-riyle karşılaşarak, ya bir velinin türbesini ziyaret ederek, ya da kendilerini bir mürşit aramaya veya belli bir yere gitmeye iten bir rüya görerek temasa geçebilmektedirler. Batınî yanla okuyarak temasa geçtiklerinde bile, bu da, yavaş yavaş Yol'a, ilgilerini çeken edebiyat ve temsili hikayeler aracılığıyla olmaktadır. İslâm dünyasında Hafız'ın ya da Rumi'nin şiirlerini okuyan bin kişiden ancak bir veya ikisi Sufizm'in saf doktriner eserlerini okumaktadır.

Bugün Batı'da, çoklarının gelenekle tepeden ve dünyanın çoğu yöresinde ağızla aktarım kanallarının kapandığı bir çağda özel bir rol oynayan yazılı söz veya eserleri okuma yoluyla temasa geçebildiği, karma karışık bir durum egemendir. Gerçekten, -Batı'da sağlam geleneksel yazarların ortaya koydukları cidden güzel eserler bir yana- bugün yalnızca birinin değil, çoğu kutsal geleneğin en yüksek metafizik öğretilerinin elde edilebilmesi, bir düzensizliğin diğerini hak ettiği manevî karartı çağında böyle bir aydınlanma aracının bulunmasına imkân veren İlâhî Rahmet'in tecellisinden başka bir şey değildir. Fakat bu durumun doğurduğu bir tehlike de vardır ki, bu da, insanın yalnızca zihin yapısıyla değil, tüm varlığıyla ilgili olarak, şu veya bu kutsal metnin zihnen anlaşılmasının bir geleneği yaşamak yerine konulmasıdır.

Bu tehlikeyi hatırdâ tutarak, ister metafizik, isterse kozmolojik olsun, geleneksel doktrinlerin zihin düzleminde açıklanmasının, çok fazla, ama çoğunlukla yanlış düşünen ve aşırı beyinsel bir varlık olarak nitelenebilecek modern insanın en derin ihtiyaçlarından birini giderebileceğini de belirtmeliyiz. Geleneksel doktrinlerin zihnen anlaşılması bile, huzur ve sükûn getiren ve kuşkucu ve sürekli soran bir zihnin çalkalanışlarını bastıran bir kar örtüsü görevi yapabilir. Geleneksel Süfî dilinde 'kesinlik ilmi (ilm'ül-yakîn)'¹⁷ denilen şeye tekabül eden ve böyle bir bilgi derecesine ulaşan kişiye, bilginin nihaî amacının, sürekli artan olguların sayısını tutmak ve bilginin şu andaki 'sınırları'nın ötesinde kalan alanların haritasını çizmek değil, içteki Merkez'e ulaşmak ve her zaman var olan ve her zaman var olacak bilgiyi görebilmek, hatta bu bilgi haline gelebilmek olduğu bilincini kazandıran zihinsel bir kesinlik de verebilir insana. Aklın ortaya koyduğu sorulara vahyin, ışığın veya kalbin meyvesi olan cevaplar verilerek çalkantılı zihnin böylece teskin edilmesi, sonunda zihnin ve hattâ, aklı kendi mekanik çalışmasıyla başbaşa bırakılmak yerine, geleneksel bilgiyle beslenen kişinin tüm varlığının aydınlanması yolunda gerekli ortamı da sağlayabilir.¹⁸

Zihnin bu şekilde teskin edilmesi ve düşünmeye eğilimli kişilerin gerçek zihinsel faaliyete hazırlanması sürecinde doktriner eserlerin önemine rağmen, sözgelimi, İslâm metafiziğinin bu alanda sahip olduğu zenginliklerin ancak pek azı, Hinduizm, Budizm ve Taoizmin kaynaklarında yer alanlarla karşılaştırılarak İngilizce'ye çevrilmiştir. İslâm metafiziğinin en büyük şaheserlerinden ancak birkaç tanesi, örneğin İbn Arabî'nin 'Fusus'ül-Hikem'i ve el-Cilî'nin 'el-İnsan'ül-Kâmil'i kıs-

men çevrilmiş olup¹⁹ bilinmektedir ama, en önde gelen doktriner ve metafizik hazineleri oluşturan Sühreverdi, İbn Tûrka el-İsfahani, Mir Damad ve Molla Sadra gibi hem Sufi, hem İslâm teosofistlerinin eserleri, Arapça veya Farsça'ya tam anlamıyla egemen olmayan bir Batılı için bütünüyle ulaşılamaz durumdadır.²⁰ Bu şekilde, İslâm'ın öğretilerinin batını ve metafizik yönleriyle Batı insanının bugünkü ihtiyaçlarına uygulanması, bu geleneğin zengin hazinelerinin, meyvelerini toplayabilecek yetenektekilere ulaşmasını sağlayacak iyi tercüme edilmiş malzemenin yokluğuyla engellenmektedir. Yine, İslâm geleneğinin çağdaş insana sunduklarının gerçek niteliğiyle kavranıp algılanması da güçleştirilmiştir; çünkü, başka geleneklerin en evrensel öğretileri nisbeten iyi bilinirken, Batı dillerinde İslâm'la ilgili bilgiler ise yalnızca dış ve hukukî yanlarına bağlı kalmakta; en evrensel yönleri ise hak ettikleri gerekli ilgiyi görmemiş bulunmaktadır.

Bugün bir geleneği izlemek isteyenlerin bazıları, başka gelenekleri, yalnızca irfanî eserlerini okuyarak veya, öyle ki, hiç bir ahlaki kaygı duymadan ya da İllâhî adalet ve ceza sorunlarıyla yüz yüze gelmeden, okuduklarının bazılarını uygulama imkânı da bulabilirken; İslâm'ı yalnızca kanun, İllâhî adalet, ceza ve katılık vs. dinî sanarak aldanmaktadır. Bugün, en talihsiz aldanmalardan biridir bu; modern Hristiyanlığın bazı biçimlerinde var olan anlaşılmaz bir ahlakçılığa karşı duyulan tepkinin bir sonucu olarak, pek çoklarının bugün ahlaklı olmanın önemini küçümsemesinden ve modern insanın Göğe isyan edip, otoritenin anlamını yitirmesinin bir sonucu olarak da, çoğu Batılı insanın dinî hayatta Allah korkusunun önemini unutmasından ileri gelen bir aldanma, bir yanılgı. Paul'un ünlü sözünün bir başka söyleniş biçimi olan şu "Hikmet'in başı Allah korkusudur" hadisi, yalnızca İslâm veya Hristiyanlık için değil, aynı zamanda bütün gelenekler için de geçerlidir. İslâm'da, insanın eylemlerini ilgilendiren ve Sufi olsun olmasın tüm Müslümanlar'ın izlemesi gereken İllâhî bir Kanun (fıkıh) vardır.²¹ Bunun yanı sıra, Allah korkusuna ve Allah'ın, insanların yeryüzündeki eylemlerini yargılamasıyla bağlantılı bir Ahiret inancına da son derece önem verilir. Ama, bu öğeler başka biçimlerde Hinduizm'de de vardır, diğer Doğu geleneklerinde de. Hinduizm yalnızca 'Gita' veya 'Vedanta'yı üretmekle kalmamış, aynı zamanda, 'pralaya' 'Son Hüküm' ve 'karma' ve insanın yeryüzündeki eylemlerinin, insanın insanlık sonrası durumlarıyla ilgili ciddi sonuçları üzerinde eserler de ortaya koymuştur. İnsanın,

diyelim ki, Yoga'yı uygulayıp ahlâklı olmakla ilgili her şeyi unutabileceğini, veya bir gelenekten diğerine geçtiği için, eylemlerinin Allah'ın katındaki sonuçlarının önemsenmeyeceğini düşünmesinden daha kötü bir yanılgı olamaz. Allah korkusu, sevgisi ve bilgisi şu veya bu biçimde her bütüncül gelenekte bulunur. Gazali'nin dediği gibi; Yaratıcı'dan korkan O'na doğru koşar ve O'nu sever, O'nu seven de O'nu bilir.

Sufizm'in tarihsel görüntüleri korku (mehafet), sevgi (mehabbet) ve bilgi (ma'rifet) aşamalarını ortaya koymakta ve bu çevrim kendisini, manevî oluşa erebilen herkesin ruhunda belli etmektedir. Eğer, bir yandan İslâm'ın irfani ve metafizik öğretileri yeterince çevrilmedi diye yakınılıyorsa, öte yandan, İslâm'ın iç odasına girme özlemcilerinin, kendilerinden Allah'ın adalet ve ihtişamının farkında olmaları istenerek, bu özlemlerinde ciddi olup olmadıklarını ölçmek bakımından, Şeriat da içinde olmak üzere, İslâm'ın bütünüleyici öğretilerinin çevrilmiş olması-na da şükredilmelidir. Böyle bir farkında oluş, insanda bütünüyle olumlu ve insan duyu ve duygularının özünde ilk/asîi fıtratına yabancı ne varsa eritecek bir heybet ve korku uyandırır.

Ama, bu ölçümden ve bu koruyucu ölçüden kaçınmak için, son zamanlarda Batı'da Sufizm'i İslâm'dan ayırma ve onu İslâm'ın öğretileriyle ve insanın eylemleri için İllâhî kalıbı oluşturan ve kendisini izleyenleri Allah'ın gazabından koruyan Şeriat'ıyla ilgisiz bir şeymiş gibi sunma arzusu taşıyan sahtekarlar türemiş bulunuyor. Bu çabalar birer aldanmadan başka bir şey değildir. Sufizm'in tüm doğru görüntülerinde, Kur'an'da bütün görkemiyle tanımlanan ve Şeriat'ın öngördüğü tavırlarla bütünleşen Allah korkusu, sırayla Allah sevgisinin ortamını hazırlamakta ve toprağı, Allah korkusu ve sevgisiyle, İslâm maneviyatında her zaman bilgiyle yanyana giden bu sevgiyle böyle bir İllâhî bitki için hazırlanmadıkça insan varlığına kök salması imkânsız olan Allah'ı bilme-ye, ma'rifet'e uzanmaktadır.

Buraya kadar söylediklerimiz tüm geleneklerle ilgiliydi; şimdi de, insanın şu andaki ihtiyaçları karşısında Sufizm'in kendine özgü neler önerebileceğine değinmek yerinde olacaktır. 'Birlik/birleme birdir (et-Tevhidü vahidün)' şeklinde, bir Arapça söz vardır. Bu, en üst düzeyde bütün geleneklerin birleştiği tek bir gerçek vardır demektir. Fakat, İllâhî Gerçek tek bir zirveden aşağılara, insana doğru indiği için, bir gelenekten diğerine farklı birtakım niteliklere bürünebilir.

Sufizm, İslâm'ın iç boyutu olarak, kuralsal yanıyla İslâm'ın hususi niteliklerini paylaşır; İslâm, Birleme (Tevhid) üzerine oturduğu için, bütün görüntüleri de şu veya bu biçimde Birliği yansıtır; bu, vahyin ilkelerinin doğrudan yansıdığı Sufizm için de böyledir. Sufizm'de, başka şeylerin yanı sıra, Birlik ilkesinin varlığı demek, yöntem ve uygulamalarının başka geleneklerde çoğunlukla ayrı olan şeyleri birleştirmesi demektir. Kendi içinde yer alan farklı manevî biçimlerden dolayı dinsel düzlemde bir mucize olan 'Hinduizm'in diliyle konuşacak olursak, karma Yoga, bhakti Yoga ve jnani Yoga yolu Sufizm'de tek bir yol, denilebilir ki, 'bütüncül bir Yoga' halinde birleşmiştir. Burada özellikle vurgulamalıyız ki, Hinduizm'de jnani ve bhakti tipler bütünüyle ayrıyken,²² Sufi manevîyatçılığı, bhakti öğeden hiç bir zaman ayrılmayan bir jnani tiptir. Bazı Sufiler bir yöne diğerinden daha fazla önem verebilirler. İbn Arabi, İbn Ataullah el-İskenderi ve Şebisteri gibi bazıları irfanî bilgi (marifet)den daha çok söz ederken, Attar ve Hafız gibi bazıları da sevgiden daha çok bahsedebilir. Fakat, Sufizm'de hiçbir şekilde bilgi yolunun sevgiden ayrıldığı, veya sevgi yolunun, Hristiyanlık'taki ve Ortaçağ Hinduizm'indeki sevgi mistisizmi türü gibi ma'rifet ögesinden yoksun olduğu görülmemiştir. Bunun da ötesinde, Sufizm'de bilgi ve sevginin bu şekilde birleşmesi, her zaman Şeriat temeline, veya bir anlamda, çalışma veya eylem yoluna oturur.

Yine, İslâm vahyinin birlikçi doğası nedeniyle, düşünce ve eylem Sufizm'de, gerek zahirde gerekse batında birbirinden hiçbir zaman bütünüyle kopmamıştır. İslâm'da bir zahidlik, zahiri bir keşiş hayatı yoktur ve en yoğun düşünce hayatı ancak toplum içerisinde yaşanır. Sufi, içten, dünyaya karşı ölüdür, ama dıştan toplumun hayatına katılır ve kaderin omuzlarına yüklediği hayat duraklarının sorumluluklarını taşır. Gerçekte o en mükemmel işi yapar; çünkü, eylemleri bütün bir iradenin ve aydınlanmış bir zihnin ürünüdür. Bundan sonraki bölümde yeri geldikçe daha ayrıntılı biçimde tartışacağımız gibi, düşünce ve eylem hayatı şu veya bu şekilde birbiriyle çelişir olmak yerine, İslâm'ın manevî alanında birbirini bütünleyici olup;²³ düşünsel hayatın yöntem ve teknikleri, kişinin düşünebileceği her türlü dış ortamda ve katılabileceği her tür faal yaşamda uygulanabilir niteliktedir.

Hem kendi yöntemleri, hem de kişinin toplumdaki dış yaşamıyla olan bağlantısı içinde Sufizm'in taşıdığı bu birleştirici karakter, içe çekilişin, dünyadan dışsal kokuştan çok daha fazla bir imkan olarak belir-

diği modern dünyada yaşayan insanlara açık avantajlar sunmaktadır. Yine Sufizm'in birleştirici doğası, modern dünyada yığınla insanın ıstırbını çektiği parçalı hayatın tedavisi için güçlü bir ilaçtır. Sufi eğitimle ulaşılabilen kişisel bütünlük, Psikoterapi ve Psikanaliz'in gerçekleştirmeye çalıştığı, fakat yöntemleri, nefsi tek başına bütünleyebilecek güçteki Ruh'un bereketinden kopuk olarak uygulandığı için, sonunda kişiliği bütünlemekten çok parçalamaya götüren nitelikleriyle asla başaramayacağı bir hedeftir. Allah dinî dünyaya, insan, komplekslerinin üstesinden gelsin, kendisine biçilen sayısız işlevi yerine getirsin diye göndermiştir. Dinin ve özellikle manevî oluşum tekniklerinin gülünç taklitleri ve karikatürize edilmesi, dinin çağlar boyu insanın komplekslerini gidermede ve kişiliğini bütünlemede oynadığı rolün gülünç düşürülmesi ve karikatürize edilmesinden başka bir sonuç vermeyecektir.

Burada şu soru artık kesinlikle sorulmalıdır: Sufizm bu hususi nitelikleri içermektedir, kabul; ama, Sufizm'i uygulama imkânları nelerdir? Kuşkusuz Göğün rahmeti ölçmeye gelmez, çünkü, 'ruh arzu ettiği yerde eser'; fakat, Sufizm'in geleneksel öğretileri konusunda şu denilebilir ki, geleneksel olarak kendisine 'şeyh, mürşit' veya 'pir' denilen bir üstad olmadıkça, Sufizm'in uygulanma imkânı olmadığı her zaman vurgulanmıştır. Bu kuralın tek istisnası, sürekli hayatta olan gizli Peygamber Hızır'ın²⁴ müritleri olan ve Yol'a ancak Allah tarafından seçilmiş özel bireyler (efrad)'dir. Bu bakımdan, bu imkân insanın seçimine bırakılmış değildir. Yol'a girmek isteyenler için tek çare sağlam bir yol gösterici bulmaktır. Yani, Sufizm'in disiplinlerine göre yaşama imkânı, müride neyi nasıl yapması gerektiğini öğretecek sağlam bir mürşit bulma imkânıyla eş anlamlıdır. Batı dünyası ve özellikle Amerika için, yalnızca Allah tarafından verilen gerekli niteliklerden yoksun bulundukları halde, yol gösterici kılığına girmiş sahte mürşitler tehlikesi söz konusudur. İsa'nın sözünü ettiği 'yalancı peygamberler' tehlikesinin, insanlık tarihinin bu son saatlerindeki daha az olduğu eski zamanlarda bile gerçek mürşitler, nitelsiz bir mürşide bağlanmanın tehlikeleri konusunda uyarılarda bulunurlardı. Eşsiz Mesnevi'sinde Celâleddin er-Rumî şöyle der:

"Adem kılığına girmiş nice iblisler vardır; öyleyse, her ele el verilesi değil,²⁵

Aşağılık adam çalar dervişlerin dilini, basit olana bir büyü okusun diye.

"Mert olanın işi aydınlık ve sıcaktır, aşağılıkların işi hile ve utanmazlık.
 Dilenmek için dokurlar yünden bir hırka,
 Ebû Müseylim'e verirler Ahmet lâkabını.
 Hakk'ın şarabının sonu miskdir, pak ve saf;
 başka içkinin sonu ise pis koku ve azap"²⁶

İnsanın bir mürşit ve manevî yol seçmesinde, Rumi'nin işaret ettiği ve akılsal analizlerle çözülemeyecek olan bir gizem vardır. Şudur sorun: Müridin içindeki imkânları kullanıp, onun buğdayı samandan ayırmasını sağlayacak gerçek bir mürşidin bulunduğu bir zamanda, henüz yeterli manevî keskinliğe sahip olmayan bir salık (Yol'a girme adayı) gerçek bir mürşidi sahtesinden nasıl ayırabilir? Bu sorunun altında, mantıksal yollarla anlaşılmaktan uzak olan Ruh'la, dünyevi biçimleri arasındaki gizemli ilişki yatıyor. İnsan Yol'u seçtiğine inanır, fakat gerçekte Yol onu seçmiştir. Bu noktada kişinin tek yapabileceği, gerçek bir mürşit bulmak için dua etmek ve bir yandan araştırırken bir yandan da Allah'a güvenmektir. Bunun da ötesinde, Rumi'nin sözünü ettiklerinden, İsa'nın "Çokları çağrılır, ama pek azı seçilir" sözüyle değindiği bir zamandakinden daha fazla sahtesinin bulunduğu dönemlerde, doğruluk ve gerçekliğin evrensel ölçülerine başvurulabilir.

Gerçek, kendisini her zaman çarpıtılıp bozulmaktan şu veya bu biçimde korur; fakat, insanın ruhu, eğer gerekli nitelikleri taşımayan ve sahte olmaktan öte gitmeyen birinin elleriyle yoğrulursa, büyük bir yıkıma uğrayabilir. İnsanın içindeki en kıymetli şeye ancak zarar verecek sözde manevî bir hareketin izleyicisi olmaktansa, bir materyalist veya bilinmezci (agnostik) olarak kalmak daha iyidir. Sufiler insanı, belli bir süre sonra civciv çıkması için tavuğun altına konmuş bir yumurtaya benzetirler. Ama eğer yumurta, üzerinden erken kalkan veya kendisine gerekli özeni göstermeyen bir tavuğun altına konacak olursa, civciv çıkmayacağı gibi, yumurta da yenemez hale gelir.²⁷ Artık, hiçbir işe yaramayacak olan bu yumurta sadece fırlatılıp atılacaktır. Bu benzetme, kişinin kendisini bir sahtekârın ellerine; yüzlerce yıllık geleneği, güya daha yüce ve daha 'gelişmiş' bir manevîyat biçimi adına itiverenlerin, veya tek başına manevî bereketi, Göğe uzanan tamlık merdivenine adım atma imkânı veren İslâm Peygamberinin yardımı ve bereketi olmaksızın Sufizm yoluyla Göğün kapılarını kırmak isteyenlerin bakımına terk edermesinin doğuracağı tehlikeye işaret etmektedir. Yanlışla düşme im-

kân ve ihtimallerinin alabildiğine çok, ama bunun karşısında, Allah'a giden yolların daha önce hayal bile edilemeyecek şekillerde insanın önüne açılmış olduğu tehlikeli dönemlerden geçiyoruz. Bu dönemde tek tek her insana düşen, iyice gözlemek, gerçeği sahteden, Allah'ın yolunu, geleneksel anlamda 'Allah'ın maymunu' olarak bilinen Şeytan'ın yolundan ayırabilmektir.

Her türlü sahte mürşitlere ve sözde manevîyat biçimlerine rağmen, hâlâ gerçek Sufî şeyhler de bulunduğu gibi, Batı'da Sufizm'i uygulama imkânı da vardır. Fakat inanıyoruz ki bu imkân, bugün Sufizm'le ilgilenen yığınla insanın içinden yalnızca birkaç tanesi için sözkonusudur. Çok büyük bir ihtimalle, çok yakın gelecekte Sufizmi, bir değil üç farklı düzeyde Batı'da etkisini gösterecektir. Her şeyden önce, Sufizm'i faal olarak uygulama imkânı vardır. Ama, böyle bir yol yalnızca birkaç kişiye hitap eder doğal olarak. Yol'un disiplinine bütünüyle teslim olmak istenir insandan. Sufizm'i uygulamak için, Peygamber'in 'Ölmeden önce ölünüz' sözünü (*) yaşamak gerekir. İnsan kendi içinde ölmeli ve manevî olarak burada ve hemen şimdi yeniden doğmalıdır. Kendisini tefekküre, zikre, iç temizliğe, kendi bilincini ve Yol'da gerçekten yürüyebilen (salık)lerin uygulamalarını sürekli kontrol altında bulundurmaya adanmalıdır. Batı'da Sufizm'i gerçekten yaşayanlar vardır bugün; ve önemsiz sözde Sufi hareketlere karşılık, Sufizm'in belli kolları artık Batı'da kök atmış ve gerçek dallarını yaymış bulunmaktadır. Bu grup, bugün Batı'da Sufizm'e kapılananların hepsini kucaklayamasa da, kesinlikle daha da gelişecektir.

Sufizm'in Batı'da yapacağı ikinci düzeydeki etki, bugün Sufizm adına aradıklarını İslâmî uygulamalarda bulacak olan çoklarına İslâm'ı çok daha alıcı bir şekilde sunmak biçiminde olacaktır. Batı'yla uzun süren bir çatışma dönemi geçirdiği için, İslâm daha düne, hattâ bugüne kadar Batı'da en hasmane gözlerle görülmüştür. Eminim ki aradıklarını İslâm'ın namazında, orucunda, kutsal dışı olanı kutsalla birleştirmesinde, 'papazlık' fonksiyonunu bütün insanlara dağıtmasında, san'atında, bilimlerinde ve daha pek çok yönlerinde bulacak olan çokları, kendilerine sunulmuş biçiminden dolayı, İslâm'dan uzaklara çekilmektedir. Sufizm, en evrensel ve dolayısıyla bir anlamda en kapsamlı yanını ortaya koyarak, İslâm'ın açıklanmasına ve kendi dışındakilere daha yakın hale

(*) Sufilerin "hadis" kabul ettiği ünlü bir söz (ç.n.)

getirilmesine yardımcı olacaktır. Hinduizm'i incelemek isteyenler çoğunlukla Manu Kanunu'ndan değil de 'Bhagavad-Gita'dan işe başlarken, İslâm tanıtılırken ise önce hukukî yönleri anlatılmakta, sonra da düzensizce en evrensel öğretilerine geçilmektedir; tabii geçilirse o da. Sufizm'in, İslâm'ın bütünleyici bir parçası ve bu vahy ağacının çiçeği olduğu daha çok kavrandıkça, şimdi Sufizm'e kapılanıp da Yol'un güç disiplinlerinin altına giremeyen pek çokları için, İslâm'ın uygulanma imkânı daha belirgin hale gelecektir.

Burada propaganda yaptığımız sanılmasın; fakat, şurası da bir gerçektir ki, bugün Batı'da çoğu kimse günlük yaşantılarında uymak ve uygulamak için Doğu'nun dinsel biçimlerini aramakta, ama Sufizm'in, özünü oluşturduğu manevî yönüyle bağdaştıramadıkları için İslâm'ı bir yana itmektedirler. Bir kez bu yanlış düzeltildi mi, Sufizm Batı'da, İslâm'ın ilk yayılma günlerinde Hindistan, Endonezya ve Batı Afrika'da oynadığı rolün aynısını oynayacaktır. Kuşkusuz Batı'da Sufizm'in yöntem ve faaliyet alanı, yukarıda saydığımız yerlerdekinden farklı olacaktır, ama yükleneceği fonksiyon aynı kalacaktır. Bugün çekiciliğine kapılan pek çok ciddi Batılı için İslâm'ın içinden bir imkân açacak ve İslâm'ın yapısını dikkatle inceleyenlerin bildiği zahirle batın arasındaki orta bölgeyi onlara gösterecektir.

Nihayet, Sufizm'in Batı'da oynayacağı rolün bir üçüncü düzeyi daha vardır ki, bu da Batı insanının uyanmasına ve kendine gelmesine yapacağı yardımdır. Sufizm, zengin bir metafizik ve kozmolojik doktrinler hazinesine, bugün Batı'da hemen hemen hiç incelenmemiş kutsal bir psikoloji ve psikoterapiye, kutsal bir san'at ve geleneksel bilimler doktrinine sahip, yaşayan bir gelenek olduğu için, bugün unutulmuş bulunan Batılı geleneğin pek çok yönlerine yeniden canlılık kazandırabilecektir. Son zamanlara kadar, Batı dillerinde İslâm üzerine yazılan geleneksel eserler, İslâm'ın aydınlık zihinselliğinin diğer yönleriyle birlikte, Sufizm'i de Onüçüncü yüzyıl'a kadar geri götürerek, onu yüzyıllarca önce ölüp gitmiş gibi tanımlıyordu. Şimdi ise, her gün daha çok insan Sufizm'in yaşayan bir gelenek olduğunu keşfettikçe, onun zenginlikleriyle varılan temas, Batı insanının kendi unutulmuş hazinelerine gözlerini yeniden açmasında kesinlikle rol oynayacaktır. Son yirmi yılda ortaya çıkan akımlar umut verici değilse bile, imkânların tükendiği de söylenemez.

Öte yandan, Sufizm'in, insanın doğası ve çevresindeki dünyayla ilgili, çevre kirlenmesi gibi modern dünyanın en çetin bunalımlarının çö-

züm anahtarlarını içeren öğretileri de vardır.²⁸ Bu öğretiler, eğer çağdaş dilde verilebilirse, ilk planda ilk ilkelerin unutulmasının yol açtığı günümüz sorunlarından pek çoğunun çözümüne yardım edecektir. Bu öğretilerin varlığı bile, bir tür 'sevimli titreşim'le, niteliğinin tam tersine bir adlandırmayla Rönesans denilen dönemde Batı'yı sarsan fırtınanın getirdiği tozlarla üstü örtülmüş bulunan Batı geleneğinin kıymetli yönlerinin diriltmesini ve daha gerçekçi zihinsel çalışmaların başlamasını sağlayabilecek güçtedir.

Bununla birlikte, Sufizm bir yandan Batı'nın bugünkü ihtiyaçlarından bazılarını giderici imkânlar sunarken, bir yandan da kendi bütünlük ve safiyetini koruyabilmelidir. Bugün her yeri kaplamış bulunan sapıtıcı, saptırıcı ve sulandırıcı güçlere karşı direnebilmelidir. Işığı toplayan ve sonra çevresine dağıtan bir kristal gibi, etrafındaki dünyaya hizmet etmelidir. Aynı zamanda, çevresindeki dünyaya, bu dünyanın anlayabileceği dilden seslenmelidir. Sufizm, kendisinden beklentisi olanların başvurularını cevapsız bırakamaz. Ama, zamana daha yatkın olabilmek veya daha çok duyulmak için ilkelerinden ödün verip, tanınmış olduğu ölçüde, aynı hızla sahneden çekiliveren gelip geçici bir heves durumuna da düşemez.

Sufizm'i, gelip geçici heves ve merakların üstünde ciddi bir biçimde sunabilmek için, Sufi geleneğinin öngördüğü ölçüde geleneksel ve ilkelere bağlı, ve aynı zamanda, edindiği belli zihinsel alışkanlıklar ve kendi içinde eşyaya karşı geliştirdiği tepkiler içinde Batı insanına karşı anlaşılır olmak gerekmektedir. Yine, Sufizm'in öğretilerini gerçekten kabul etmek ve uygulamak için, modern özlemcilerin, önce boğulmakta olduklarını, sonra da, kutsal geleneğin kendilerine İlâhî Rahmet'in uzattığı bir ip olduğunu ve ancak bu ipin yardımıyla kurtulabileceklerini kavramaları zorunludur. İçinde yaşadığımız şu durumda, Sufi geleneğe kök atmış bulunanlar ve aynı zamanda, bu geleneği Batılı insanın anlayabileceği ve ihtiyaçlarına seslenebilecek bir biçimde açıklayabilecek olanlar, omuzlarında ağır bir sorumluluk taşımaktadırlar. Bir yandan mesajın paklığını ve bütünlüğünü koruyacak, bir yandan da onu, modern dünyanın hususi niteliğini oluşturan faktörlerle şartlanmış insanlara aktaracak olanlar, bu insanlardır. Ancak bununla, en yüce görevin yerine getirildiği ve en değerli sadakanın sunulduğu hatırdan çıkarılmamalıdır; çünkü, insanın en derin ve en kalıcı ihtiyaçlarına cevap verecek olan Gerçeği anlatmaktan daha yüce bir sadaka şekli nerede bulunabilir?

Beşinci Bölümün Notları:

¹Her şeyden önce Sufizm' diyoruz, çünkü, Islâm'ın batını boyutlarıyla ilgili olarak, hem Oniki İmam, hem de İsmaili biçimleriyle Şiilik'te bulunan irfan son derece önemlidir. Bunun da ötesinde, büyük bölümüyle İran'da ve Şiiliğin kucagında gelişen Sühreverdi ve Molla Sadra'nın 'Aydınlıkçı (İşraki) ekolü', sahip olduğu içten metafizik zenginliği ve, yakından bağlantılı olmasına rağmen, İbn Arabî'nin ekolünün metafizik açıklamalarından daha sistematik karakteri nedeniyle, Batı düşüncesinin içine düştüğü çıkmazın çözümü açısından özel bir önem taşımaktadır. Karşılaştırmalı yöntem, öğretilerinin, modern Batı düşüncesinin hem dinî, hem din dışı biçimiyle kaynaştığı yapısalcılık, evrim, mantık ve sezgi ilişkileri gibi konularla yanyana ele alınmasında bu Aydınlıkçılığa uygulanırsa, büyük yarar sağlayacaktır. Kuşkusuz bu, Batı'da gerçek zihinsel faaliyeti canlandırmak isteyenler kadar, Müslüman aydınların da, bu teosofi (İlâhî Hikmet) daha iyi bilindikçe ilerde dönecekleri ayrı bir programdır.

²F. Schuon, 'Understanding Islam', Önsöz, s: 11.

³Kutsal bilim'in anlamının daha detaylı incelemesi için bk: S.H. Nasr, Bilgi ve Kutsal; Bölüm 4, s. 130.

⁴Sufizm'le İslam geleneğinin diğer yönlerinin ilişkisi için bk: F. Schuon, a.g.e. Bl: IV; F. Schuon, 'The Transcendent Unity of Religions', çev: P. Townsend, Londra 1953; S.H. Nasr, 'Ideals and Realities of Islam', Bl: V.

⁵Bk: S.H. Nasr, 'The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man, s: 124-129; yine, S.H. Nasr, Man in the Universe, 'Eternita' e storia. I valori permanenti nel divenire storico', Floransa, 1970, s: 182-193; yine, S.H. Nasr, 'Sufi Essays', Londra, 1972, Bl: 6.

⁶F. Schuon, 'Logic and Transcendence', çev: P. Townsend, London, Perennial Books, 1984. 'The Contradiction of Relativism', s: 7-18.

⁷Kur'an'ın diline dayanılarak, çoğunlukla üç kesinlik aşaması ifade edilmiştir: "kesinlik bilimi (ılm'ül-yakîn)", "kesinlik gözü (ayr'ül-yakîn)" ve "kesinlik gerçeği (hakk'ül-yakîn)"; (veya, bilimin kesinliği, gözün kesinliği, gerçeğin kesinliği (ç). Bu aşamalar, 'ateşin tanımını duymak', 'ateşi görmek' ve 'ateşte yanmak' hallerine de benzetilmiştir. Bk: Ebû Bekr Sirac'üd-din, 'The Book of Certainty', Cambridge, The Islamic Texts Society, 1992.

⁸Bk: J. Servier, 'L'homme et l'invisible', Paris, 1964.

⁹Bk: G. Di Santillana ve E. Von Dechend, 'Hamlet's mill', New York, 1967. Bu örnekler, en az şaşırtıcısı, Afrika'nın yerli uluslarından bazılarının geliştirdiği dikkat çekici alfabeler bir yana, çeşitli alanlarda on katına çıkarılabilir.

¹⁰Bk: R. Guénon, 'The Reign of Quantity and the Signs of the Times', Çev: Lord

Northbourne, Ghent (NY), Sophia Perennis et Universalis, 1995.

¹¹Son birkaç on yıldır Batı'ya gelen ve Doğu'da uyguladıkları tekniklerin aynısını Batılılar'a da uygulayarak izleyicilerini artırmaya çalışan, ama sonunda, yöntemleri uygulamak üzere Yol'a alınan pek çok niteliksiz insanın ya pek çok zararlar getirmesine veya bazı durumlarda delirmesine yol açan pek çok manevî mürşitle manevî örgütlerini hatırlıyoruz. Hindistan'dan gelen pek çok gerçek bhakti şeyhleri mesajlarını, sanki karşılarında geleneksel Hindu topluluğu varmış gibi Batılı müritlere yayma yoluna gitti. Bu tür çabaların sonucunu herkes görüyor. Ne söylenirse söylenirse, ağaç verdiği meyveyle ölçülür. Böylesi durumlar, yine de, herhangi bir geleneksel ortamdan gelmeyip, kendilerini, çağlar boyu velilerin ve bilgelerin yaydığı geleneksel öğreti ve ölümsüz gerçeklerin üstünde görme cüretine girişen 'karameti kendinden menkul' şeyhlerden açıkça ayrı tutulmalıdır.

¹²Batı dünyasında, R. Guénon, A.K. Coomaraswamy, M. Pallis, T. Burckhardt ve özellikle içlerinde ayrı bir yeri olan F. Schuon gibi isimlerden oluşan tüm geleneksel yazarlar bu kategoriye dahil olup, eserleri son zamanlara kadar çeşitli çevrelerde ihmal edilmişse de, modern Batı'nın dinî ve manevî hayatında son derece önemli bir rol oynamaktadırlar.

¹³Bu manevî makam için bk: S.H. Nasr, 'Sufi Essays', bl: 5.

¹⁴"Metafizik bilgi bir şeydir, zihinde gerçekleştirilmesi ise bir başka şey. Beynin toplayabileceği tüm bilgiler, insanî görüş açısından ölçülemez derecede zengin de olsa, Gerçeğe göre sadece bir hiçtir. Metafizik bilgi ise, kalbe atılmış İlâhî bir tohum gibidir; düşünceler bunun bir kaç zayıf parıltısından öte geçmez." F. Schuon, 'Spiritual Perspectives and Human Facts', s: 9.

¹⁵En yüce metafizik gerçeklere ulaşmada 'iman'ın rolü için bk: F. Schuon, 'The Nature and Arguments of Faith', 'Stations of Wisdom'da; Bloomington (IN), World Wisdom Books, 1995, s: 43.

¹⁶20. Yüzyılın Cezayirli büyük velîsi Şeyh Ahmed el-Alevî, "Ruhu dinin elinde kar gibi erimeyenin elinde, din kar gibi erir gider" şeklinde ünlü Sufî sözü tekrarlar dururdu. (çev: M. Lings, 'A Sufi Saint of the Twentieth Century', Berkeley, University of California Press, 1973). Bu güzel söz, insanın ayrı varlığının, Gerçeğin insanın varlığında tek ulaşılabilme yolları olan erdemleri kazanmakla Gerçek'te erimeye karşı duyduğu ihtiyaca işaret etmektedir. Eski mürşidlerin yanı sıra, F. Schuon ve T. Burckhardt gibi geleneksel doktrinlerin bugünkü açıklayıcılarının da, tam gerçek manevîyatçılığın bu temel özelliği üzerinde durmalarına rağmen, Batı'da gelenegın öğretilerini zihnen kabul eden, fakat gerçek bir Yol'un disiplinlerini uygulama gereği duymayan ve kendileri Gerçeğin somut şekilleri olacak biçimde ruhlarını disipline etmekten kaçınan yeni bir 'gelenekçiler' grubu oluşmuş bulunuyor. Böylesi için Şeyh el-Alevî'nin yukarıdaki sözünün ikinci

bölümü geçerlidir, çünkü, din ve Gerçek, onların varlıklarında yer etmek şöyle dursun, ellerinde eriyip gider.

¹⁷Yukarıda da anıldığı gibi (Not 7), sufiler kutsalın zihnen kavranmasından görülmesine ve nihayet kişinin varlığında gerçekleşmesine kadar, süluk sürecinin belli başlı adımlarını kapsayan üç kesinlik derecesini birbirinden ayırırlar.

Ünlü özdeyişlerinden birinde İbn Ataullah el-İskenderi, biraz daha farklı bir dil kullanarak, bu temel aşamalara şöyle değinir:

“Basiretin (manevî görüş, yani ilm'ül yakîn) ışınları, seni, O'nun sana yakınlığına tanık eder. Basiretin gözü (ayn'ül yakîn), senin yokluğunun O'nun varlığından olduğuna seni tanık eder. Basiretin gerçeği (hakk'ül yakîn), senin varlığına veya yokluğuna değil, O'nun varlığına seni tanık eder”

Bk: V. Danner, 'İbn Ataillah's Sufi Aphorisms', Letden, 1973, s. 30, No: 36. Yine bk. P. Nwiya, 'İbn Ataillah et la naissance de la confrerie sadilite', Beyrut, 1972, s. 102-3, No: 33, burada hem Arapça aslı, hem de Fransızca çevirisi verilmiştir.

¹⁸“Bilgide, akıl yürütmenin ara sıra bellek nedeni olmaktan öte bir rolü yoktur: bellek, -sürekli ve ileriye dönük olarak değil- kendisi de zihinsel bir sezgi ile şartlandırılan zihinsel ameliye, kendini saf bir sembol yapan niteliği kazanır kazanmaz birden ortaya çıkar.” Schuon, 'Spiritual Perspectives and Human Facts', s: 13.

¹⁹T. Burckhardt'ın çabaları sayesinde, Fransızca'da bu her iki eserin de, çok kıymetli notlarla birlikte oldukça güzel özetleri vardır; bk. 'La sagesse des prophetes' Paris, 1955; 'De l'homme universel', Paris, 1976. Burckhardt, D.M. Matheson tarafından yapılan İngilizce çevirisi Northamptonshire'da, Aquarian Press tarafından 1990 yılında yayınlanan 'Introduction to Sufi Doctrine' adlı eserinde, İbn Arabî'nin ekolünün doktriner öğretilerini de özetlemiştir. Yine, İngilizce'de, R.A. Nicholson'un 1978'de Cambridge'de yayınlanan ve el-Cilinin 'el-İnsan'ül Kâmil'inin bazı bölümlerinin çevirisini de içeren 'Studies in Islamic Mysticism' adlı eseri ve A. J. Arberry'nin el-Kelabazi, İbn'ül Feria ve daha diğerlerinden yaptığı çeviriler de içinde olmak üzere, kısmen çevrilmiş çok sayıda Sufi doktriniyle ilgili eserler vardır. Fakat, Sufi doktrini açık açık ortaya koyan Sufi şeyhlerinin eserlerinin çevirilerinin tamamlanmasına ve çevrilmeyenlerin de çevrilmesine ihtiyaç vardır.

Son yıllarda yayınlanan İngilizce ve Fransızca pek çok İbn Arabî çevirisi bu duruma bir istisna teşkil etmektedir.

Bkz. J.Morris, "İbn Arabî and His Interpreters", Journal of the American Oriental Society, cilt: 106, 1986, s: 539-551, 733-756; ve cilt: 107, 1987, s: 101-119; Yine bkz. W.Chittick'in üstadın metinlerinin geniş anlamda tercümelerinin yer aldığı iki eseri: The Sufi Path of Knowledge, Albany (NY), State University of New York Press, 1989; ve The Self Disclosure of God, Albany (NY), State University of New York Press, 1998.

²⁰Daha önce de değindiğimiz bu teosofi (el hikmet'ül llâhîyye) ekolü ve İslâm metafiziğinin anlaşılmasındaki önemiyle ilgili olarak bk: S. H. Nasr, "Three Muslim Sages", bl. 2; Nasr, 'The School of Isfahan' ve 'Sadr al Din Shirazi, Intellectual Tradition in Persia'da, Londra, Curzon, 1996, ve bütün ömrünü İslâm'ın bu az incelenmiş zihinsel ve manevî hayat yönünün Batı'da daha iyi tanınmasına adanmış bulunan H. Corbin'in çok sayıdaki eserleri. Özellikle bk. 'En Islam Iranien', özellikle 2 ve 4. Cilt. Corbin ayrıca Molla Sadra'nın en önemli risalelerinden olan 'Kitab'ül Meşair'ini 'Le livre des penetrations metaphysiques' adıyla Fransızca'ya çevirmiştir.

²¹Bk: S. H. Nasr, 'Ideals and Realities of Islam', Bl: IV.

²²Hinduizm'de bile, irfani olmasına rağmen bhakti öğelerden etkilenen parabhakti maneviyat biçimi vardır. Bu bakımdan, Hinduizm'deki bu iki maneviyat biçimini birbirinden, açıkça ayırırken, Hindu ikliminde vardıkları sentezi dışlamayı kasdetmedik.

²³Bu demek değildir ki, Müslümanlar arasında köşelerine çekilmiş ve gezen derişler hiç bulunmamıştır. Bugün bile, İslâm dünyasının çeşitli yörelerinde bu tür insanlar vardır. Bu, İslâm maneviyatçılığının ana akımı içinde bu iki yönü birleştirdiği anlamına gelir. Şazeliyye ve Nimetullahiye gibi Sufi sistemler, bağlarının belli bir meslek sahibi olup, toplumda aktif hayat içinde düşünce hayatını da yaşamalarında ısrar ederler. Toplum içinde kalıp bir düşünce hayatı yaşayanları (mütesebbib), toplumdan ayrı düşünce (tefekür) hayatı yaşayanlara (mütecerred) tercih ederler.

²⁴Eliyas'a tekabül eden Hızır, Kur'an'da anlatılan Musa ve Hızır öyküsünde batını fonksiyonu sembolize eder ve çoğunlukla 'yeşil peygamber' olarak temsil edilir. Bk: A.K. Coomaraswamy, 'Khwaja Khadir and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art', Studies in Comparative Religion, c: 4, Sonbahar 1970, s. 221-230 Şii İslâm'da Onikinci İmam benzer bir fonksiyonu yerine getirir ve Sufizm'de ise Uveysiler, 'görünmez mürşid'den sulûk (yola giriş) aldıkları söylenen özel bir tarikattır. Yine, L. Massignon'un Hızır'ın manevî önem ve anlamı üzerindeki sayısız çalışmalarına bk; örneğin: 'Elie et son role transhistorique, Khadiriya, en İslâm', Etudes carmelitaines: Elie le prophete, Paris, 1956, c: 2, s: 269-290.

²⁵Bu, kendisiyle bir müridin bir şeyh veya tarikata bağlandığı 'sulûk' eylemine doğrudan bir atıftır.

²⁶R.A. Nicholson, 'The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi' Londra, 1926, c: 2, s: 20-21, burada Nicholson'un eserin Farsça orijinalinin bir diğer nüshasına dayanarak, 'yünden bir arslan yaparlar' şeklinde yaptığı tercüme, ufak bir değişiklikle, 'yünden bir hırka dokurlar' şeklinde verildi. Yine bk: S.H. Nasr, 'Sufi Essays', s: 61.

²⁷ Bu konuyu 'Sufi Essays'de daha genişliğine ele aldık, s: 63.

²⁸Bk: S.H. Nasr, 'The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man', Bl: III.

Altıncı Bölüm

İSLAM'DA DÜŞÜNCE VE EYLEM BİRLİĞİ

Bir saatlik düşünce (tefekür)
altmış yıl ibadetten daha hayırlıdır.

Hadis-i Şerif

Eylem (amel)siz bilgi meyvesiz ağaç gibidir.

Arap Atasözü

Sufizm'in genelde modern insanın manevî ihtiyaçlarını gidermede oynayabileceği rolü ele aldıktan sonra, şimdi de, İslâm geleneğinin diğer bir yönüne; Batı insanının günümüzde içine yuvarlandığı çıkmazı doğrudan ilgilendiren ve önceki bölümde kısa bir değinide bulunan düşünce-eylem ilişkisine göz atalım. Modern insanın en temel sorunlarından biri, düşünce ve eylemin birbirinden kopması ve, kendilerini her zaman düşünce hayatına adanmış bulunan dinî çevrelerde bile ikincinin birinciye bütünüyle ezmiş olmasıdır. İnsan varlığının bu iki asli yönü arasındaki dengenin yitirilişi, bizzat Merkez'in yitirilişinin ve modern insanın çevreyle, insanın eylemlerinin anlamsız ve kopuk kopuk olmasını engelleyebilecek tek şey olan Merkez'in mesaj ve görüşünden bağımsız dağınık eylemlerle yetinme girişimlerinin bir diğer sonucudur. Bu bakımdan, insanın şu yeryüzündeki gezisinde izlemesi gereken imkânlar olarak İslâm'ın düşünce ve eylem hayatıyla ilgili mesa-

jına dönmek üzere, İslâm geleneğinin doktriner ve uygulamalı öğretilerini Batı insanının var olan sorunlarına çözüm için ortaya koymak, özel bir önem arz etmektedir.

Bölümün başına koyduğumuz iki alıntı, eğer düşünce ve eylem ilişkisi sorununun ışığında yorumlanacak olursa, daha önce de belirtildiği gibi, düşünce ve eylem hayatının birbirlerinden bütünüyle kopmasına veya ayrı ayrı kurumlaşmasına hiç bir zaman izin vermemiş bir din olan İslâm'da bu ilişkinin ne kadar yerinde olduğu görülecektir.¹ Bırakın eylem üzerindeki önceliğini, düşünmenin anlamını görebilme yetisini bile yitirecek kadar salt dünyevi hedeflere bağımlı bir eylemde bulunma yoluna bütünüyle dalıp gitmiş olan modern dünya için, İslâm medeniyeti gibi bir medeniyette eylem ve düşüncenin ahenk içinde yanyana ve birbirlerini bütünleyici olarak var olabileceğini hayal etmek bile, son derece güç bir iştir. Bugün, düşünmenin eyleme götürdüğü, eyleminse manevî düzlemde düşünmenin iç bahçesine giriş yolu haline geldiği bir düşünce, eylem ve oluş evrenini zihinde canlandırabilmek o kadar zor ki!

İslâm manevîyatında düşünce, diğer bütüncül geleneklerdeki gibi, temelde bileni daha yüce oluş makamlarına bağlayan bir bilgidir. 'Şühud' (görme, tanık olma) ve 'teemmül'le (derin ve yoğun düşünme) özdeş ve geleneksel İslâmî kaynaklarda 'tefekür'le bağlantılıdır. Kur'an insana, sürekli olarak Evren'in güzelliklerini ve bu güzelliklerin İlâhî model tiplerini (arketip) düşünmeyi emreder. İslâm manevîyatının temel irfânî niteliği, kutsal san'atı da içinde olmak üzere, İslâm'ın tüm gerçek göstergelerine bir düşünce havası kazandırır² ve bir Hristiyan'ın özveriye yöneldiği gibi, Müslüman'ın ruhunun da düşünceye yönelmesine yol açar.³ Kur'an'ın mesajının ördüğü ruhun dokusu içinde, taa derinlerde, çokluk dünyasından kopup, İlâhî Birliği (Tevhid) sembolize eden ve hem bakire doğada, hem de kutsal İslâm san'atında yansıyan şu 'boşluğun' merkezine oturma eğilimi yatar. Müslüman'ın ruhunda, Allah'ın kutsal ayet (işaret)leri olup, hepsi de düşünceli bir göze görmek istediğinden daha fazlasını veren ve hepsi de Sonsuz'a açılan bir kapı görevi yapan tek bir çiçek, bir buğday yaprağı ve şurda tek başına bitmiş bir çalı veya ağaçla doyuma ulaşma eğilimi vardır. İranlı bir şairin dediği gibi:

“Her bir zerrenin kalbini yararsan eğer görürsün, orada bir güneş varmış meğer.”

Hatîf İspahânî

İslâmî çerçevede düşünce, düşünce olarak kalmaz; her zaman, geleksel anlamı içinde eylemle gerdeğe girer. İslâm manevîyatının düşünsel biçimi hiç bir zaman yerinde yapılan, doğru bir eyleme karşı çıkmamış, tersine, karşı konulamaz bir eylem arzusuyla birleşmiştir. Bu iç birliktir ki, İslâm medeniyetini gücünün zirvesindeyken, insanlık tarihinin en yiğit ve aktif, aynı zamanda, içinde en yoğun düşünce hayatını barındıran medeniyetlerinden biri yapmıştır.

Burada, Kur'an'ın mesajı bir kez daha düşünce ya da bilgiyle eylem, İslâm toplumu için İlâhî bir emir olan 'el-ilm'le 'el-amel' arasındaki ahengi ortaya kor. Kur'an'da baştan sona, Allah'ın yaratılıştaki hikmetini ve kosmos ötesi gerçekliğini düşünmeye çağıran ayetler, doğru ve bu hikmetten alınmış ilkelere göre eylemde bulunmaya çağıran ayetlerle sürekli olarak iç içedir. Şiîlik'teki biçimiyle, Kur'an'dan alınmış bir kurala dayanan ezan, bu ilkenin en güzel bir örneğidir; çünkü, ezan, Allah'ın hikmeti ve bu konudaki insan bilgisiyle, bu bilgidен kaynaklanan eylem arasındaki hiyerarşik ilişkinin özlü bir ifadesidir. Ezanın ikinci bölümü üç çağrıdan oluşur: Hayye alâ's-Salât (haydi namaza), 'hayye alâ'l-felâh' (haydi kurtuluşa) ve 'hayye alâ hayr'il-amel' (haydi en iyi eyleme, salih amele). Namaz en yüce biçimiyle hem düşünsel, hem de birleştirici olup, ruhun tüm bağlardan ve eksikliklerden kurtuluşuna ve aynı zamanda doğru eyleme götürür. Namaz olmadan, veya düşünce olmadan, bereket veya hayr (iyilik) durumunda olunulamaz ve iyi olunmadan da iyilik yapılamaz. Doğru eylem, doğru olmaya bağlıdır; doğru olma, en yüce biçimiyle saf düşünme olan namazla tüm varlığın kaynağıyla varılan doğru ilişkiden kaynaklanır. Bu basit gerçek, insanların iyi olmadan iyilik yapmak istedikleri, kendilerini yenilemeden dünyayı yenileme, eylemi yüceltip düşünceyi küçümseme eğiliminde bulundukları; bu hiyerarşi gözetilmeden hiçbir eylemin, özellikle de en geniş anlamıyla insanın mutluluğu söz konusu olduğu için, tam anlamıyla yararlı bir sonuç veremeyeceğinden habersiz yaşayıp gittikleri bir dünyada nasıl da unutulmakta ve hatta hiç hatırlanmamaktadır.

Ezan'ın ifade ettiği düşünceyle eylem arasında var olan iç bağlantının ışığında denilebilir ki, düşünce ve eylem birbirini bütünleyicidir, ama eşit bir temele dayalı olarak değil. Düşünce ve onunla çok yakın-

dan bağlanulı olan ‘tefekkür’(*), bir saatlik tefekkürün altmış yıllık ibadetten daha hayırlı olduğunu bildiren hadiste de ifade edildiği gibi, her şeyin üstünde yer alır. Yine, doğru eylem düşünceyi izler ve düşüncenin ortaya koyduğu bilginin gerçekleştirilmiş yanıyla yakından bağlantılıdır. Eylemsiz bilgiyi meyvesiz ağaca benzeten Arap atasözü, sonunda değişime ve insanın ‘ölüp yeniden dirilişi’ne, böylece, artık yeni kazanılmış oluş biçiminden hiç çabasıız kaynaklanıveren doğru eyleme varacak şekilde düşünceyle gerçekleşme alanına girmeyen kuramsal bilginin eksik olduğunu ifade etmekte; bu tür kuramsal bilginin, kendisinden beklenen fonksiyonu yerine getiremeyeceğini belirtmektedir. Yalnızca düşüncedir ki, bu kuramsal bilgiyi somut bir gerçekliğe dönüştürebilir ve sonunda, iç veya dış yönüyle kaderin elinin insan için seçtiği koşullara bağlı olarak doğru eyleme yol açabilir. Zihnin içinde temizleyici bir kara benzetebileceğimiz kuramsal metafizik doktrini, kalbin merkezinde bir ateşe, yalnızca kalbi eritmekle kalmayıp, eklemleri harekete geçiren ve tüm bedene yeni bir canlılık kazandıran bir ateşe dönüşebilir.

İnsan hayatında burada tanımladığımız düşünce-eylem ilişkisi, zaman ve mekân kalıplarında bizzat yaratılış eyleminin, tersine de olsa ilk alanının ve imgesinin yansımasıdır. Kur’an’da yaratılış eylemi, ‘fiat lux’. şu muhteşem ayette ifadesini bulur:

O’nun emri ancak, bir şey dilediği zaman, ona ‘ol’ deyivermesidir, o da hemen olur.

(Yasin: 82)

Yaratılış, aynı zamanda varlık bahşeden ve ilke olarak her şeyi bilen bir eylemle bağlantılıdır. Allah’ın eylemi Kelime veya Logos (el-Kelime) ve Akıl (el-Akl)dır.(**) Bu bakımdan, Allah yalnızca ‘kün (ol)’ kelimesini söylemekle kalmaz, Huzur’unda bulunan her şeyin manevî kökünü (melekût) de ‘söyler’; şu Kur’an ayetinde belirtildiği gibi:

(*) Kur’an’da “tefekkür, teemmül, teakkul, akl, tedebbür.” gibi birbirlerinden belirli nüanslarla ayrılan kelimeleri Türkçe’de karşılayamıyoruz. Burada, düşünceden kasdedilen niyete ve eyleme dönük, sonuç alıcı bir düşünce; ‘tefekkür’ ise, ibret almaya, oluş nedenlerini ve temelde yatan sebepleri görmeye yönelik zihin faaliyetidir. (ç.n.)

(**) Burada sözü edilen ve İslâm’da söz konusu olan “el-Akl”, bugün modern

Bu yüzden, her şeyin egemenliğini (melekût, veya 'manevî kök' elinde tutanadır şân ve ululuk. Ve, O'na döndürölüyorsunuz.

(Yasin: 83)

Görülüyor ki, İlâhî Eylem, eşyanın özlerini, 'ayân'ını, veya Kur'an'ın diliyle, ilk plânda 'egemenlik' ve daha yüce gerçeklik düzlemleri veya manevî âlem anlamına gelen 'melekût'unu kuşatan İlâhî düşünce (irade)'yle kopmaz bir bağlantı içindedir.⁴

Bundan da öte, doğrudan doğruya Kur'anî vahye dayanan Sufî metafizik ve kozmolojide Evren'in yaratılışı, Allah'ın, her şeyi manevî özellikleriyle birlikte kuşatan bilgisi demek olan değişmez ilk model tiplere (el-a'yan'üs-sabite) üfürdüğü 'nefesi' olarak algılanır. Rahman'ın nefesi (nefes'ür-Rahman), İlâhî imkânları dış nesneler biçiminde dışa yansıtır. İlâhî Eylem (Emr) düşünce (İrade)'yle kosmosu yaratır, Allah'ın Kendine bakışının (düşünce-iradesinin) sonucu olan kosmosu. Allah Kendi Güzelliği'ni seyretmek için Evren'i yaratmıştır.⁵

Aynı şekilde, Ibn Sîna gibi İslâm filozoflarına göre, Evren'in özü Allah'ın kendisini temasının bir sonucudur. Kendi'ni temasıyla (nazar etmekle) Zorunlu Varlık (Vacib'ül vücud varlığı kendinden olan zorunlu varlık) İlk Akla, İlk Akıl İkinci Akla varlık kazandırmış ve en sonunda, insanın hayatını geçirdiği üreme ve çürüme dünyasına sıra gelmiştir.⁶ Düşünce (bakış, irade) ve varlık, bilgi ve varoluş, nihâi olarak Allah'ın eylemi ve kendi bilgisiyle özdeşleşen en yüce düzlemde birbirleriyle içten bağlantılıdır.

Bir bakıma yaratılış eyleminin tersi olan manevî gerçekleşme, yani, yükseliş yayı (el-kavs'üs suûdi) aracılığıyla kozmik görüntünün iniş yayı (el-kavs'ün-nüzuli) aşamalarındaki yaratılış eylemi sonucu varlık alanına giren bütün dereceler içinde yapılan yolculuk sürecinde düşünce ve eylem yine birkez daha iç içedir. Düşünce doğru eyleme varır, eylemse, ruhu iç değişimlerden geçebilecek şekilde yerli yerine oturtan dış eylemlerin yanı sıra, iç manevî sancılar olarak da anlaşıldığında düşüncenin kapılarını açmaya yönelir. Fakat, insanın eylem yapması için

ve dinî dışlayan Batı felsefesinin dayandığı akıl (ratio-reason) değil, daha çok "kalb" in fonksiyonu olan ve vahyin emrindeki akıldır. Kur'an, zaman zaman "akletme"yi kalbin işlerinden olarak anar: "Yeryüzünde gezip dolaşmıyorlar mı ki, kenedisiyle akledecek kalpleri... olsun... (Hacc: 46)" (ç.n.)

bilmesi gerektiğinden, önceden de belirtildiği gibi, düşünce ilke olarak her zaman eylemden önce gelir. Böylece, geleneksel İslâm toplumunda düşünen insana eylemde bulunan insandan daha çok saygınlık beklenir; şu ünlü hadisın de tanıklık ettiğı gibi:

Kıyamet Günü bilginlerin mürekkebiyle şehitlerin kanı tartılır da, bilginlerin mürekkebi şehitlerin kanından ağır gelir.

Evet.. yalnızca, İslâm'da bir manastır hayatı olmadığı için; İslâm 'evli din adamları' toplumu⁷ öngördüğü için, İslâm'ın İlâhî Kanunu (Şeriat) bir eylem biçimi ve ruhu manevî dünyada düşünce uçuşlarına hazırlama yolu olduğu için; ve daha pek çok faktör dolayısıyla, mürekkep ve kan hiçbir zaman birbirinden kopmamış ve İslâmî sistem, düşünce ve eylem hayatları arasında olağanüstü bir denge, konunun dışarıdan kuramsal düzeyde tartışılmasıyla anlatılamayacak bir denge kurmuş ve bunu korumuştur. İnsan geleneğe eylem düzeyinde katılmadıkça ve geleneğin ibadet ve diğer kutsal biçimlerinden fıskıran bereketten yararlanamadıkça, düşünce ve eylem hayatının birbirini bütünleyiciliğini kavramak oldukça güç olacaktır. Bugün Batı'da çoğunlukla, düşünce ve eylem soyut olarak ve mantıksal bir kategori içinde düşünülmekte, bunun yanı sıra, binde bir yaşanıp doğru biçimde uygulanmakla, sonuçta ise, iç bütünleyicilikleri pek az algılanmakta veya anlaşılmaktadır. Modern dünyada, geleneği eylem düzeyinde yaşamayıp, yalnızca kuramsal gelenek bilgisine sahip olanlardan, şu veya bu yaşam biçiminin eylemle, şu veya bu yaşam biçiminin de düşünceyle uyuştugu; şu belli geleneksel kaynağa göre şöyle yapılması, bu kaynağa göre ise böyle düşünülmesi gerektiği gibi sözler ne de sık duyulmaktadır; sanki, bir müze sergisi için dünyanın çeşitli yörelerinden san'at eserleri toplanmaktadır. Evet, her ne kadar tüm gerçek geleneksel kaynaklar bir yetkiyle konuşuyorlarsa da, ne içerdikleri öğretilerinin salt kuramsal kavranmasıyla anlaşılabilirler, ne de herhangi bir geleneği izlemeyen ve nihai düzlemde, kendilerini Allah'ın gönderdiği geleneklerin yargılayıcısı yerine koynlar geleneğin öğretilerinden seçmede bulunabilirler.

Yalnızca kitaplara dayanıp, geleneğe eylem düzeyinde katılmadan habire gelenekten söz eden yığınla modern insan görürsünüz; ama bunların hiçbiri, tekbaşına sahip oldukları manevî etkileriyle saf biçimleri içinde yalnızca geleneksel evrene ait olan düşünme hallerine ulaşmak

şöyle dursun, manevî anlamda doğru bir eylemde bile bulunamaz. Yaşantısıyla manevî bir yol üzerinde olmayan insanın bu iç kesinliği duyması ve yaşaması, eylemi değişmez ilkelerin uygulanması⁸ ve, kendisiyle düşünce ve eylemin çözülmez bir birlik halinde gerdeğe girdiği bir birlik durumu yaratan düşünce dünyasının kapısı yapan İllâhîlik'le iç bağlantı kurabilmesi asla mümkün değildir.⁹ Gerçekte, Sufizm'in en temel uygulanma biçimi olan şu zıkr, düşünce ve eylemin en üst düzeyde birleşmesi değil midir? Bir geleneği uygulamayan ve geleneksel bir dünyaya 'varlığıyla' bağlanmayan insanla, böyle bir dünyaya katılan, hele hele eylem düzeyinde katılan ve hayatının her anında:

Allah'ın eli ellerinin üstündedir.

(Fetih: 10)

ayetinin ifade ettiği şekilde Allah'ın elleriyle harekete geçme uyanıklığı içinde yaşayan insan arasında, ölçüye sığmaz bir ayrılık vardır.

İskenderiyeli Süfi İbn Ataullah el-İskenderi'nin dediği gibi:

"Gaflette olan sabahleyin ne yapacağını düşünerek uyanır,
Hikmet sahibi olan ise, Allah'ın kendisine ne yapacağını düşünerek."¹⁰

Bu ikisi arasında, geleneksel dünyanın sınırları içinde bile derin bir fark vardır. Hele çoğu insanın tam bir bellek kaybı hastalığı içinde veya en iyimser düşünceyle, salt kuramsal ve beyinsel bir gelenek anlayışı içinde, kendilerinden eylem düzeyinde geleneksel hayatı yaşama imkânlarını ve yalnızca dıştan bakıldığında bu tür imkânlarla aykırı ve manevî hayatla uyuşmaz görünen dış şartlar ve durumlar ortasında düşünce dünyasının iç kapılarının açılması imkânlarını da gizleyen bir anlayış içinde yaşadığı şu modern dünya gibi bir dünyadaki farklılıklar ne kadar da büyüktür.¹¹

İslâm geleneği içinde düşünce hayatını yaşama imkânlarına döndüğümüzde, hemen ilk bakışta, eğer böyle bir hayat, Hristiyanlık veya Budizm'de olduğu gibi şu veya bu şekilde bir manastır hayatıyla özdeşleştirilecek olursa, bir düşünce hayatı yaşama imkânlarını dışarda bırakıyormuş gibi görünen bir durumla karşı karşıya geliriz. Manastır hayatı veya 'Ruhbaniyyet', şu ünlü "İslâm'da ruhbanıyyet yoktur" emriyle yasaklanmıştır, fakat bu yerleşmiş yasak, şu veya bu biçimde düşünce ha-

yatının kapılarını kapatma anlamına gelmez. Tersine, irfanî bir doğaşı olan İslâm maneviyatçılığı doğrudan doğruya, yukarıda da belirtildiği gibi düşünceye dayanır ve Müslüman'ın ruhunda her zaman, batını anlamıyla, Gerçeği örten ve O'nu ulaşılamaz kılan bütün engelleri ortadan kaldırma demek olan savaşıklıkla (cihad) bütünleşmiş bir düşünce eğilimi yatar.¹² Önceki bölümde de gördüğümüz gibi, İslâm batınilığının ana göstergesi olan Sufizm, kendi içinde son derece yoğun bir düşünce hayatı barındırır; bazı oryantalistlerin tanımladığı şekilde bir monachisme erraut (sapık bir ruhbanlık)¹³ olduğu için değil, fakat İslâmî vahyin doğasında bulunduğu ve bu vahyin özünü oluşturduğu için.

Şu da belirtilmelidir ki, İslâm'ın birlikçi ilkesi, İlahî Kanun'un şekillendirdiği kalıp dışında ayrı bir sosyal kurum halinde bir düşünce hayatının oluşmasına izin vermez. Düşünce hayatı, Kanun'un iç boyutu olarak ve kuramsal düzlemde de, İslâm'ın ortaya koyduğu sosyal modelle bütünleşmiş ve ondan kopamaz bir kuruluş olarak kalmalıdır.¹⁴ Sonuç olarak, en yüksek düzeydeki düşünürler düşünce hayatlarını genellikle gayet yoğun bir eylem hayatıyla birleştirmiş ve İslâm tarihi boyunca, önde gelen Sufiler, aynı zamanda bilgin, san'atçı, öğretmen ve hattâ yönetici ve hükümdarlar olarak tanınmışlardır. İşte böyle durumlarda, iç düşünce hayatı, şu veya bu biçimde yararlılık ve etkinliklerini azaltmanın ötesinde, eylemlerine yoğunluk ve anlam kazandırmıştır.

Kadınların durumuna gince; Meryem'le Martha arasındaki farklılığın bilincinde olan ve Bingenli Hilaegara ve Siennalı Catherine gibi ünlü Hristiyan kadın düşünür ve azizlerini tanıyan Hristiyanî bir kökenden gelenler, İslâm'da kadınlar için bir düşünce hayatının nasıl mümkün olabileceğini anlamakta güçlük çekerler. İslâm tarihi boyunca gelip geçen çok sayıda kadın veli ve mistiklerden biri olan Rabia gibi tanınmış kadın 'zahide'ler bir yana, çoğu Müslüman kadın düşünür, aynı erkekler gibi, İslâmî sosyal düzen içinde düşünce hayatı yaşama imkânı bulmuştur. Kaderini, günlük sorunlarla da ilgilenme zorunluğu içinde bir anne veya bir erkeğin karısı olarak kabul etmek ve gerçekte İlahî İrade'ye teslim olduğunun bilinciyle kendisini bir erkeğin sosyal mevkii ve görevlerine teslim etmek, pek çok Müslüman kadını, kaderin ellerinin kendisine yüklediği aktif bir hayatın içinde bu hayatla bütünleşmiş yoğun bir düşünce hayatına çekmiştir. Müslüman kadının, İslâmî öğretilerin kendisi için öngördüğü rol ve görevleri kabullenışı, manevî yoksulluk ya da fakr veya fena -Allah'ta 'yok olma'- halini yansıtır ve

gerçek bir takva ve ihlâsla birleştiğinde manevî uygulamalara ve derecelere varabilir. İslâm'da hem erkek, hem de kadınlar için düşünce hayatı, Allah'ın istediği birtakım kural dışı durumların ötesinde, dinin öngördüğü hayatın aktif ölçülerinin dışında değil, tam içinde yer alır.

İslâm'da düşünceyle eylem arasındaki en temel ahenk, namazda, özellikle Sufiler'in yaptığı, namazın özünün özü olan zikir'dedir. Zikirde düşünce ve eylem birleşir. En bütünleşmiş eylem, yani zikir, düşünüp görmeye (müşahede veya şuhuda) götürürken, düşünce de, zikrin 'zikredilen (mezkûr)'le birleştiği ölçüde bir zikir olur. Tam bir yakarış ve çağrı (zikr)'da yakaran ve çağırın, ya da zikreden, eylemle düşünce, bilgiyle varlık, bilenle bilinen arasındaki ikiliği aşan ve tüm kutuplaşmaları temel ve aynı zamanda ilk Birlik çerçevesinde kucaklaştıran yüce bir birlik içinde zikir ve mezkûr'la birleşir.¹⁵

Bunun da ötesinde, insan zikir'de veya birlikçi ibadette düşünsel bir eylemle, eylemci bir düşünceyi birbirinden ayırabilir. Sufizm'in büyüleyici yöntemlerinin, eğer bir mürşidin yönlendiriciliği altında ve geleneksel kuralların koruyucu kalıbı içinde sunulacak olursa, sonunda Allah'a kavuşmaya varan en üst düzeyde düşünce biçimleri olduğu görülecektir. Bu yöntemlerin gerçekleşme işlemi ise, daha önce de vurgulandığı gibi, yaratılış eyleminin bir anlamda tersine Menşe'e dönüş yolunda çıkış yayının (el-kavs'üs-Süudi) aşılmasının sonucunda, bilgi ve eylemin ayrı oldukları bir konumda, aynı oldukları konuma geçmektir. Bunun sonunda, gizemli bir biçimde, düşünce eylemini gerçekleştiren, kendi eylemi kanalıyla kendi sınırlı varlığını aşabilir. Bu paradoksun gizliliği, zikir'le insanın bir eylem, fakat düşünceden sonra gelen bir eylem; aynı zamanda bir varlık hali olan bir eylem, nihai düzlemde insanın değil, Allah'ın olan bir eylem yapmış olmasında yatmaktadır. Yani, nasıl Kelime'yle Allah dünyayı yarattıysa, yine Kelime'yle -Allah'ın sonsuz ve değişmez eylemine katılan gizemli bir insan eylemi niteliğindeki zikir'-le- yaratılış, varlık terazisinde yukarı çıkar ve sonunda Kaynağı'na döner. Namazın özünün özü, saf düşünceye ve sonunda birliğe varan bir düşünce eylemidir.

Eylemci düşünceye gelince, bir diğer bakış açısından bu da, yine zikir'den başka bir şey değildir. Sufizm, edilgen bir mistisizm biçimi değildir. İlâhî Bilgi'yi, sonunda birliğe ve düşmüş hali içindeki insanla, İlâhî İsimler'i ve Sıfatlar'ı yansıtan bir ayna olduğu için Allah'la sonsuz bir birlik içinde bulunan Evrensel ve Tam insan (el-insan'ül-kâmil) arasın-

daki ayrılığı giderme noktasına götüren şeyi aramayla geçen bir yolculuktur (sülûk) Sufizm.¹⁶ O halde, Sufizm'in veya zikr'in çeşitli tefekkür biçimleriyle birleşmiş her yönteminde, aktif bir manevî gerçeklikler düşüncesi vardır. Sufi sistemlerin, sülûk'un bereketiyle kutsanmakla yetinip kalan ara duraklardaki üyelerinin aksine, gerçekten yola ayak basanlar (salikûn) için, manevî emeğin tümü, manevî yolda gelişmenin ancak tüm varlığının aktif bir katılımıyla gerçekleştiği aktif bir düşünme ögesiyle sürekli iç içedir.

Tüm bunlar, İslâm'da, gerçeğin kendinde bütünüyle ortaya çıktığı ve zikr'in tümüyle işler hale geldiği Evrensel İnsan'ın sembollerinden birinin neden Süleyman'ın Mührü olduğunu açıklığa kavuşturmakladır. Altı gökyüzüne dönük üçgen düşünceyi, ters durumdaki diğeri ise eylemi sembolize eder.¹⁷ Bu ikisi arasındaki mükemmel ahenk ve birliktir ki, düşünce eylemini ilk elde, doğruyla yanlısın arasını ayıran ve ahenkle adaleti gerçekleştiren bir kılıç, zaman ve mekân bezine manevî dünyanın güzelliklerini çizen bir fırça yapar ve böylece insana, güzellik biçimlerini düşünmekle yaratılan dünyaya dönüş kapılarını açar.

En temel düzeyinde 'özünözü dua' olarak tanımlanan eylem düşünce ilişkisi, doğanın ve san'atın yaratılışının incelenmesi düzleminde de kendini gösterir. İslâmî bilim, tarım, tıp ve benzerlerinde gördüğümüz gibi, insana doğanın bilgisini kazanma ve doğayı işleme imkânı vermiştir. Fakat, bu bilimin nihai amacı, insana doğayı düşünme ve ona kendini işlemesi için yardım etme ve de bu şekilde kazanılan düşünsel bilginin yardımıyla kendisini yeniden yapma imkânı vermeye yönelikti. İslâmî bilim, tecelli olarak tanınan doğa için insan ruhu üzerinde çalışma, insan içinse, doğadaki ayetleri düşünerek doğa üzerinde 'çalışma' imkânını simgeleyen bir süreci ana ilgi alanı olarak kabul etmişti.¹⁸ Bu nedenle, İslâmî bilim, sonunda insanı kendi model tipiyle olduğu gibi, doğanın model tipiyle de bütünleyen birleştirici bir bilgiye ulaşmak için doğayı inceleme konusu yapmıştı her şeyden önce; ki böylece doğa, bir 'sen' ve Allah'ın varlığına içten bir tanık olabilsin. Bunun da ötesinde, doğa üzerinde çalışma her zaman bir düzene sokulmuş ve İslâmî bakış açısının sınırları içinde tutulmuştur; çünkü, geleneksel Müslüman çok iyi bilir ki, nihai mutluluk, doğayı yağmalamaya ve yıkıp tüketmeye yönelik bitmez tükenmez bir eylemden değil, içten içe kişinin kendi düşük doğasının eğitmesinden ve Sufiler'in deyişiyle, 'kendi varlığının Şeytanı'nı müslümanlaştırması'ndan kaynaklanır.

Bu bakış açısıyla tam bir tezat oluşturan ve tefekkür boyutundan tümüyle yoksun bulunan modern bilim ise, Onyedinci yüzyıldan bu yana 'nesnellik bıçağını'¹⁹ daha ötelere götürerek, insanla doğa arasına keskin bir çizgi çekmiş ve sonunda bu 'nesnellik,' insanın doğal çevresinden tümüyle kopmasına, doğayı ne olursa olsun soyma ve yağmalama amacıyla insan enerjisini saldırgan bir eyleme dönüştürme kuramıyla birleşerek, insanla çevresi arasında, dünya ve şu andaki çevre kirlenmesi bunalıma iten bir uçurumun oluşmasına yol açmıştır. Yukarıda tanımlanan ilkesel ilişkiden kaynaklanan İslami doğa bilimlerindeki düşünce eylem ilişkisi, kendisini, kendi sersemliğinin neden olduğu felaketten kurtarma arayışı içinde bulunan modern insan için oldukça önemli bir mesaj içermektedir.

Yine aynı şekilde, İslam san'atında, düşünceyle eylem arasındaki ilkesel düzen içinde var olan tamamlayıcılığı, biçimler dünyasında elinde tutan içten içe bir düşünce eylem ilişkisi vardır.²⁰ San'atçı açıkça bir şeyler yapar, yani şu veya bu biçimde madde üzerinde çalışır. Fakat, düşünceli bir görüşten kaynaklanan ve bu görüşün meyveleri olan geleneksel modelleri, ölçüleri, kuralları ve işlem yollarını izlediği için, eylemi düşüncenin sonucudur ve düşünceden sonra gelir. Manevi uygulamalara dalmış pek çok geleneksel san'atçının durumuna baktığımızda, yapma veya çalışma aşamasının, kendi düşüncesinin meyvelerine ve geleneksel kanallarla kendisine kadar gelmiş önceki ustaların düşüncelerinin meyvelerine dayandığını görürüz. Sonuç olarak, İslam san'atının çeşitli göstergeleri, düşünceye yardımcı olma işlevini taşır. İster bir cami avlusu olsun, ister arabesk bir desen olsun, isterse Sufi şiirinin veya geleneksel bir bestenin bir dizesi olsun, İslam san'atının bütün biçimleri, gök katmanlarına doğru düşünce uçuşları için ruhun kanatlarını güçlendirme fonksiyonu görür. Bu biçimlerin güzellikleri, insanın burada, yeryüzünde bile düşünce ve manevî görüşün kanatları üzerinde tadabileceği cennetin güzelliklerinin birer hatırlatıcısıdır. Ruhu dışa vurmayan, fakat kendi Merkezi'ne çeken güzelliklerdir onlar. İslâmî doğa bilimlerinde olduğu gibi, İslâm san'atında da, hiyerarşik düzlemde düşüncenin önceliği her zaman korunsun da, düşünce ve eylem iç içe bir doku halindedir ve birbirinin bütünleyicisi durumundadır. Bu alanlarda görülen ilişki, manevî hayatta var olan ve İslâm'ın her gerçek görüntüsünde, san'atında ve bilimlerinde ortaya çıkacak kadar temel ve asli

bir yer işgal eden ilkesel ilişkinin bu sahalara uygulanmasından başka bir şey değildir.

İnsanın manevî hayatının ameli ve pratik yönleri konusunda, düşünceyle eylem arasındaki en tam ve örnek ilişkiyi, her müslüman için, bizzat kendisi İslâm'da manevî hayatın modeli olan Hz. Peygamber'in hayatında aramak gerektir. Eğer modernizmin etkisiyle İslâm'da düşünce hayatının önemini küçümsemek isteyenler çıkarsa, böylelerinin yapacağı tek şey, Peygamber'in hayatının hem Peygamberlik görevine başlamadan öncesini, hem de yeryüzünde peygamber olarak geçirdiği yirmi üç yılını şöyle bir incelemektir. Hz. Peygamber, hayatının bu her iki döneminde de derinden derine düşünceye bağlıydı ve bir yandan, önemi sıradan insanın düşünce ve hayalinin ulaşamayacağı ötelere uzanan bir dizi eylemle insanlık tarihini değiştirirken, yine de zamanın çoğunu inzivada geçiriyordu. Yine, dışavuran eylemin önemini abartmak ve salt ve basit eylemi bir amaç olarak yüceltmek isteyenler çıkarsa, aynı şekilde onların da yapması gereken tek şey, Peygamber'in, her zaman kökleri düşüncede yatan ve lâhî Düzen bilgisinden kaynaklanan ilkelerin uygulanmasından başka bir şey olmayan eylemlerini incelemektir.

Kuşkusuz, kimsenin bir peygamberin mükemmelliğine ulaşmayı ümit ve iddia etme hakkı yoktur, ama düşünceyle eylem arasındaki; her zaman Huzur-u İlâhî'yle uyum içinde bulunan bir kalple, İslâm'ın Peygamberi'nin örnek hayatında görüldüğü üzere İlâhi İrade'ye tevekkülle birleşmiş en üst düzeyde bir kararlılıkla eylemde bulunan bir zihin ve beden arasındaki ahenk, Müslümanlar için düşünceyle eylem arasındaki ideal ilişki ve tamamlayıcılığın tam bir göstergesidir. Peygamber, izlenmesi gereken bir model (üsve) olarak her zaman ortadadır ve onda tam bir düşünceli eylem ve eylemci düşünceyle, tüm zıtlık ve ikilemleri aşan şu coincidentia oppositarum (zıtların uygunluğu)daki eylem düşünce birliği, göz kamaştırıcı bir biçimde görülebilir. İslâm'a göre insan hayatının hedefi, İlâhi İrade'ye göre yaşam ve sonunda kendi kendini arıtma yoluyla, her yerde Allah'ı görebilecek bir bilgi, görüş ve düşünce durumuna ulaşmaktır. Peygamber, hayatının her anında, bakışı İlâhi gerçekliklerin üstünde, Allah'ı şu görüntülerin ötesinde ve yaratıklarının her noktasında düşünerek İlâhi İrade'ye göre yaşayan mükemmel varlıktı. Peygamber'dir, İslami yaşantının kalbinde

yatan ve en üst anlam düzeyi olarak, İslam maneviyatında merkezi gerçekleşme yöntemini karakterize eden tamamlayıcı düşünce ve eylemin en kamil görüntüsü. Peygamber'in ortaya koyduğu örnek, en yüce örnek olarak yalnızca müslümanlar için değil, modern dünyada, bir kez daha düşünce hayatıyla eylem hayatını uyuşturma ve çokluğa batmış ve dağınık eyleme teslim olmuş haliyle, manevi nitelik ve anlamını çoktan lağım sularına kaptırmış bulunan; ve tümüyle kendisine bağlı olduğu ve onsuz temel insan doğasının arızı hayvanlığı tarafından yenilenip tüketileceği ruhla beden arasındaki dengeyi de tehdit eden insan hayatına birlik getirme arayışına koyulmuş kişiler için de, en önemli örnek olarak ortadadır.

Altıncı Bölümün Notları:

¹Bu, diğer geleneklerde olduğu gibi kurumlaşmış biçimiyle düşünce hayatının, pek çok modernleşmiş müslümanın yaptığı şekilde küçümsenmesi gerektiği anlamına gelmez. Bizzat Peygamber, Hristiyan rahiplere karşı özel bir sevgi besliyordu. Ne olursa olsun, düşünce hayatı, herhangi bütüncül bir geleneğin mutlaka gerekli bir parçasıdır ve bu gelenek içinde aldığı biçimse, bütünüyle Allah'ın emrine bağlıdır. Bugün, Allah'a ve Takdirine inanan müslümanlar, başka geleneklerin İslâm'ına pek benzemeyen düşünce hayatlarını en son eleştirenler olma-dırlar. Modernistlerin, ayrı bir biçimde düşünce hayatı yaşamayı yasakladığı için İslâm'ın diğer geleneklerden üstün olduğu iddiaları, genelde dinin, özelde ise İslâm'ın bütünüyle yanlış anlaşılmasından başka bir şey değildir. Fakat, modern Batılılar'ın sığ eleştirilerini yatıştırmaya hevesli bazı müslüman modernistlerin, düşüncenin eyleme olan üstünlüğünü ifade eden Hz. Peygamber'in sayısız hadisine rağmen yaptıkları da budur.

Düşünce hayatının bir ruhanlık biçimi aldığı geleneklerde bu hayatın gerekliliği için bk: F. Schuon, 'The Universality of Monasticism and its Relevance in the Modern World' *Light on the Ancient Worlds*, s: 119-135.

²Bk. T. Burckhardt, 'The Foundations of Islamic Art', *Sacred Art in East and West* adlı eserinde, çev: Lord Northbourne, Londra, 1967; ve, 'Perennial Values in Islamic Art' adlı eserinde, *Mirror of the Intellect*, s: 219-230.

³Bk: F. Schuon, *Understanding Islam*, s: 18-19.

⁴Geleneksel İslâmî kozmolojide, melekût (saltanat sahası), varlık halini, ya da, en büyük melekler dünyası veya ceberrût (güç sahası) aleminin altında ve fiziki dünyanın, ya da mülkûn üstünde bulunan Huzur'î İlâhî (hazra)'yı ifade etmek için kullanılır; fakat, alıntıladığımız Kur'an ayetinde geleneksel tefsircilerin çoğuna göre, melekut, ilk elde özlerini oluşturan ve Allah'ın elleri içindeki varlıklarının en üst düzeyi olan eşyanın manevi köküne işaret etmektedir. Bk: F. Schuon, *Dimensions of Islam*, bl: 11, ve S. 11 Nasr, *Science and Civilization in Islam*, s. 92-97.

⁵Bk: Ibn Arabî, *Fûsûs'ul Hikem*, yayınlayan: A. Afifi, Beyrut, 1966, Bl: 1, burada bu doktrin bütünüyle açıklanmaktadır. Yine, Bk: Ibn Arabî'nin *The Wisdom of Prophets*, T. Burchardt'ın fransızca çevirisinden çeviren A. Culme Seymour, 1975, s: 8-13; T. Burchardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, S: 64-72; T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Bl: 1, Ks: XI, XII ve XIII; ve S. H. Nasr *Science and Civilization in Islam*, Bl: XIII. Ayrıca Ibn Arabî'nin geniş bir değerlendirmesi için bk. William Chittick, *The Self Disclosure of God*.

⁶İbn Sina'nın kozmoloji ve ontolojisiyle ilgili olarak bk. S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, bl: 12,13 ve 14.

⁷Bu F. Schuon'un bir ifadesidir. İslam toplumu ve ailesinin bu yönüyle ilgili olarak bk: F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, bl: VII

⁸Bk: Marco Pallis, "The Active Life' The Way and the Mountain adlı eserinde, Londra 1960, s. 36-61.

⁹Önceki bölümde anıldığı gibi, sufizm'de efrad denilen ve düzenli bir manevi yolda sistematik olarak gitmeden, kendilerine Allah tarafından belirli manevi duyular verilen az da olsa istisnai kişiler vardır. Fakat bu, kuralı kanıtlayan bir istisnadır ve hiçbir durumda insanın seçimine bağlı değildir. Bu tür istisnalar, bir geleceği izlemeden aydınlanma umanlar için gerekçe olamaz.

¹⁰el-ğafilü izâ sabeha nezara mâ zâ yefalü
ve'l-akilü yenzuru mâzâ yef'alü'llahü bih"

P. Nwiya, *İbn Ta'îlah et la naissance de la confrerie sadilitie*, No: 106. Yine bk: V. Danner, *İbn, Ata illah's Sufi Aphorism*, s: 40, No: 114 burada aynı sözün az değişik bir çevrisi verilmiştir.

¹¹Modern dünyada geleneksel bir yolu izlemek isteyen ve düşünme eğilimine sahip olan çokları, eylem düzeyinde İslam'ın hayattan istediklerinin modern dünyanın doğurduğu şartlarla bağdaşmayacağı şeklindeki dışsal yargıları ve geleneksel kaynaklarda anlatılan Sufi şeyhlerinin ve düşünce adamlarının hayatlarıyla modern dünyada yaşanan hayat arasında aşılmaz gibi görülen uçurum nedeniyle, genelde İslam'ı, özelde ise Sufizm'i kabul etmeğe yanaşmamaktadırlar. Böyleleri, belli kozmik inançları ve geleneksel biçim ve uygulamalardan fışkıran bereketin etkisiyle, geleneksel nitelikteki bir eylemin Allah'ın gözünde taşıdığı niteliksel değeri gözardı etmektedirler. Bütün bunlar, normal şartlarda ulaşılması çok güç olan şeyleri ters yönden daha yakına getiren öğelerdir. Bu öğeler geleneğin ve geleneksel kaynaklarda geçen düşünce eylem işbirliğinin kuramsal bir incelemeden geçirilivermesiyle, hesaplanması mümkün olmayan bereketler kanalıyla düşünce dünyasının kapılarını açan öğelerdir.

¹²"Bir dinin doğuşu, hem görünüşle, hem de belli bazı bakımlardan uygulamada yeni bir tür ahlak ve maneviyatın doğuşuyla birlikte gerçekleşir; bu tür, İslam'da, her ne kadar Hristiyanlık açısından paradoksal da olsa, derin düşünce eğilimiyle savasçılık ve giderek ilahi yoksullukla kutsal cinsellik arasındaki denge ve bağdaşımdan oluşmaktadır: Arap ve İslam'la Araplaşmış insan dört kutupludur adeta; çöl, kılıç, kadın ve din. Derin düşünce içindeki insanda çöl, kadın ve kılıç yaşama şartları, ya da ruhun işlevleri haline geldikleri oranda içiçe bulunmaktadır." F. Schuon, *Christianity/Islam-Essays on Esoteric Numerism*, Çev: G. Polit, Bloomington (IN), World Wisdom Books, 1985, s: 181

¹³Örnek olarak bk: R. Brunel, *Le monachisme errant dans l'Islam*, Paris, 1955

¹⁴Sufizm'in Şeriat'la olan ilişkisi konusunda bk: F. Schuon, *Understanding Islam*, bl: IV, P: 106; Schuon, *Iman, Islam, Ihsan* l'Oeil du coeur, Paris, 1950, s: 150-156 (1974'te yeniden basıldı); ve S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, s: 121-144.

¹⁵Bu birlikle ilgili olarak sufi şair Cami şöyle der:

"Ne mutlu sana ki, kalbini zikir nuruyla doldurdun

Nefsini fetheden bir nur.

Çokluk endişesi silinip gitti senden

Zikreden zikir oldu, zikirse zikredilen"

Bk: F. Schuon, *Understanding Islam*, s: 122; bu eserde zikir doktrini çok güzel bir biçimde açıklanmaktadır.

¹⁶Birleşme (visal), Sufi doktrinde, insanın eksik doğasının Allah'la birleşmesi değildir. Bu açık bir küfür olur, bir sufi şiirinde denildiği gibi:

"Nasıl bağlanabilir paklık alemine bu topraktan yaratık?"

Birleşme ya da ulaşma, kişinin hiçliğini, Mutlak'ın önünde ancak bir kul olduğunu kavraması ve böylece, Allah'ın İsimleri'nin ve Sıfatları'nın bir aynası olması demektir. Bk: Ibn 'Arabi' *La sagesse des prophetes*, S: 1956 F. Schuon, *The Servant and Union, Dimensions of Islam*, s: 46-53.

¹⁷İki üçgen, ilahi ve insani doğayla, birleşmeleri kadar, hareketlilik ve hareket-sizliği de sembolize eder. Bu sembolün açıklaması için bk: Ebu Bekr Sirac'üddin, *The Book of Certainty*, bl: 1

¹⁸İslami bilimin bu yönü hk. Bk: S. H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, Chicago, ABC International, 2001, bl: 19 ve Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Giriş ve bl: 13.

¹⁹Deyim C. Gillespie'ye aittir, *The Edge of Objectivity*. Princeton, 1990.

²⁰Not 2'de verilenlerin yanı sıra, bu konuda T. Burckhardt'ın diğer eserlerine de bkz.

DÖRDÜNCÜ KISIM

İSLÂM VE MODERN DÜNYA ARASINDA
ÇAĞDAŞ MÜSLÜMAN



Yedinci Bölüm

GÜNÜMÜZ İSLAM DÜNYASINDA İSLAM

hemen hemen ondört yüzyıllık tarihi boyunca İslam, evrenin, adına İslam dünyası denilen yaşam sahası'nı bütünüyle doldurmuş ve bu sahada, İslam dışı denilebilecek öğelerin gelip yerleşebileceği hiçbir boş alan bırakmamıştır. İslam'ın yeryüzündeki göstergesi, pratik düzlemde İslam dünyasıyla eş anlam kazanmış olup, bu dünyadaki her şey toprağı sürme yönteminden tutun da, şiir söylemeye kadar hep İslam'ın ruhundan ve biçiminden kopmaz bir özellik sergilemiştir. Yalnızca şimdi, modernizmin saldırıda bulunduğu şu zamanda, bir düzeyde Şeriat'ın öte düzeyde İslam san'atının yarattığı homojenlik kısmen yıkılmış olup, artık İslam dünyasında bütünüyle İslam dışı, hatta olağanüstü birlik ve homojenliğini yok etmek için bu dünyaya sızan İslam karşıtı öğelerden söz etmek mümkündür. Geleneksel İslam dünyasında daha önce de, Avrupa Rönesansı'nın getirdiği değişimlere benzer bir san'at ve düşünce çöküntüsüne yer yer rastlanıyor idiyse de, bunlar o kadar yüzeyde ve kıyıda köşede kalıyor ve geleneğin manevi varlığıyla hemen silinip süpürülüyordu ki, bugün modernizmin İslâm dünyasında ulaştığı boyutların tabanına bile ulaşamaz durumdaydı.¹ Birtakım Oryantalistler, İbn'ür Ravendi ve Muhammed İbn Zekerıyya er-Razi veya İbn Rüşd gi-

bilerinin akılcı eğilimlerini diriltmek veya san'at sergilerinde, Emevi, Osmanlı, Moğol ya da İran kaynaklı birtakım natüralist vazo, fresk ve tabloları göstermek için ne kadar çaba harcarsalarsa harcasınlar, İslâm dünyasındaki bu geçici olguları silen İslâm geleneğinin kendine özgü manevî niteliğinin varlığı üzerindeki yığınla kanıt gizlemeyi başaramamaktadırlar.

Ama, bugün İslâmî dünyasının birliği, daha önceden hiç rastlanılmamış düzeyde parçalanmış bulunmaktadır; üstelik yalnızca Abbasiler döneminde de görüldüğü gibi siyasal açıdan değil, İslâm dünyasına bütünüyle yabancı öğeleri sokan ve bizzat kendisi en göze batar parçalanma ve çelişki biçimlerinden mustarip yabancı bir dünyayı yansıtan bir süreç olarak Batılılaşma'nın yol açtığı erozyonla, hem dinî açıdan, hem de kültürel açıdan... Batı'da, İslâm dünyasındaki modern hareketler üzerinde belli ölçülerde başarılı olmuş sayısız kitap yazıldı.² fakat pek azı, Batı medeniyetinin kendi iç çelişki ve bunalımlarının, İslâm dünyasında görülen modernleştirici öğelerin yol açtığı karışıklık üzerinde yaptığı etkiye değinbilmiştir. Bugün Müslümanların üniversitelerinde, Avrupa Kıt'ası, İngiltere veya Amerika'da eğitim gördükleri öğrenim merkezlerinin özelliklerini yansıtan eğitimci, filozof ve sosyologların yaklaşımları ve bakış açıları arasındaki farkı görmek, -şimdiye kadar kuşkusuz modernleşmeyle eş anlamlı olmuş bulunan- Batılılaşma modelinin gerçekte ne derecede karmaşık olduğunu kavramak için yeterlidir.³

Tarihsel sömürgeleştirme ve Batılılaştırma olaylarına ek olarak, bizat Batı medeniyetinin türlü türlü eğilimlerini yansıtan bir diğer etmeni de göz önünde tutmak gerekiyor. İslâm dünyası hep bir birlik halinde olageldiği için, şimdiye değin, her bir parçanın hususi bir rol oynadığı bir organizma fonksiyonu içindeydi. İslâm medeniyetinin klasik döneminde, İslâm dünyasının her bir parçası, kılıç yapımından denizcilige, Astronomi'den Kelâm'a kadar belli bir san'at veya bilime olan üstün yeteneğiyle tanınırdı. Daha içsel bir düzeyde ise, Şeriat'ın öngördüğü 'ibadet'ler ve saf Tasavvuf metafiziğiyle, bunların yaşanma yöntemleri, bütün bu çeşitlilik içindeki birleştirici bağı oluştururken, İslâm halklarının her biri, sözgelimi Araplar, İranlılar, Türkler, Berberiler ve Siyah Afrikalılar, İslâm öğretilerinin ve hattâ İlâhi Kanun'un belli-özel bir yorumuna ağırlık verirlerdi.

Gel gör ki modernizmin yayılışı, kendisinden etkilenenlerin zihinlerine karışıklık tohumları ekmek ve böylece üzerlerindeki İslâmî bağı

gevşetmekle kalmayıp, İslâm dünyasının farklı bölümlerini, daha önce görülmedik biçimde birbirinden ayırdı. Kolay iletişimden söz ediliyor bugün; fakat yine bugün, klasik Halifelik döneminde, hattâ Fashlar'ın Nasır'üd-din et-Tusi'nin önderliğinde Meraga'da Suriyeli astronomlarla birlikte çalıştığı Moğol istilasından sonra bile görülmedik bir kültürel ve zihinsel iletişim kopukluğu vardır İslâm dünyasının çeşitli bölgeleri arasında.⁴ Yüzyıllarca birbirini bütünleyen, organik ve ahenkli bir bağ içinde bulunan İslâm dünyasının çeşitli bölgeleri, şimdi, her zaman daha büyük bir bütünü parçası olmuş ve sürekli biçimde bütünü diğer parçalarıyla zenginleştirilmiş bir şeyden arta kalan bütüncükle eğlen-sinler diye kendi başlarına kalakalmışlardır.⁵

Sonuç olarak, bugün İslâm dünyasında İslâm'ın ve İslâm kültürü-nün durumuna şöyle bir bakan kimse, önceki bütünlüğün bir ögesinin bir yerde, birinin bir başka yerde daha iyi korunduğunu görecektir. Dar'ül-İslâm'ın bir parçasında İslâm'ın bazı yönleri eksiksiz uygulanır-ken, bazı yönleri de gözardı edilmektedir.⁶ Bir yerde adli bilimler hâlâ öğrenilir ve bütünüyle okutulurken, bir diğer yerde kelâmî konular ve-ya daim başka geleneksel bilimler okutulmaktadır. Müslüman halkların bazıları fıkıhın yapısal özelliklerini sıkıca korurken, diğerleri daha çok içe doğru olan yanının üzerinde durmakta ve dış biçimlere gereken öne-mi vermemektedir. Aynı şekilde, kutsal İslâm san'atı alanında, bazıları Kur'an'ın en güzel biçimde okunuşuna ağırlık verirken, bazıları yazıya ve yine kimileri de mimari'ye önem vermektedir.⁷ Bazıları, zihnen daha çok modern oldukları halde geleneksel giyimi sürdürmekte, diğerleri ise, duygu ve zihinleri modernizmden daha az etkilenmiş olmakla bir-likte, geleneksel giyimlerini bırakmaya zorlanmaktadırlar.

Çok çeşitli tarihsel etmenler, etnik nitelikler, iç sosyal ve siyasal öğeler ve bunlar gibi daha başka faktörler, İslâm halklarını birleştiren ve İslâm'ın bütünlük ve birliğini sergileyen daha derinlerdeki katmanların yok edilip, İslâm ülkelerinin her yanında, hem modern Batı'nın karma-karışıklığını, hem de bu karmakarışıklığın İslâm dünyasına ulaşma sü-recini yansıtan çok çeşitli düşünce ve eylem biçimlerinden oluşmuş ya-malı elbise şeklinde bir model yaratmış bulunmaktadır. İslâm medeni-yetinin doruğunda olduğu, homojenliğinin insan hayatının her düze-yinde İslâm'ın gerçeklerini yansıttığı dönemlerde, algılama gücüne sa-hip bir Müslüman, bu medeniyetin büyük merkezlerinden herhangi bi-riyle temasa geçerek İslâmi düzenin bütünlüğünü rahatlıkla görebili-

yordu; ama bugün, bırakın dışardan gelen bir yabancıyı, Dar'ül-İslâm'ın yalnızca bir parçasını tanıyabilen bir Müslüman için bile, böylesi bütüncül bir İslâm'ı müşahade edebilmek neredeyse imkansız. Örneğin zihinsel alanda, gerekli zihinsel ve manevî yeteneklere sahip olan ve Dördüncü/Onbirinci yüzyılın Kahire, Şam veya İsfahan'ında yaşayan biri Sufizm'deki en yüce scientia sacra (Kutsal bilim)'dan tutun da, çeşitli geleneksel felsefi ekollere ve doğal ilahiyat bilimleriyle çeşitli fıkhi (hukuki) bilimlere kadar tüm İslami bilimler hakkında geleneksel bir öğrenimle bilgi sahibi olabiliirdi. Bugün, mümkün değil diyemsek de, böyle bir bilgiye ulaşma, bırakın aldığı Batılılaşmış eğitimin zihinsel mirasının çoğu temellerinden kopardığı birini, geleneksel medreselerde yetiştirilmiş bir müslüman için bile eskisinden çok daha zordur. Modernizmin İslam dünyasında yayılışı, özellikle pek çok müslümanda tanık olduğu üzere, İslam'ın bütünlüğü hakkındaki bu bilgi eksikliğinden ileri gelmiştir. Evet, belli bir düzeyle sınırlı olmayıp, bütünü kuşatan bu bütüncül bilgi, eğer Batı dünyasının meydan okuyuşlarına cevap verecek bir aydınlar grubu yetişecekse, bunun için kesinlikle gerekli olan bilgidir.

Ne tuhaftır ki bazı müslümanların Batı dünyasıyla karşılaşmalarında uğradıkları şokun etkilerinden biri de, içlerinde İslam'ın bütünlüğüne karşı yeni bir ilginin uyanması şeklinde olmaktadır. Böyle durumlarda, İslam'ın yeniden keşfedilmesi ve bazılarının kendi öz inançlarını yeni baştan görmeleri, geleneksel düzeyde İslam'la bağlantılı tüm olumlu niteliklerle birlikte kendilerine cedit'ül-İslam (İslam'a yeni girmiş) denebilecek bir özellik göstermektedir. Başlangıcı Oniki/Onsekizinci yüzyıla uzanan düşünce ve hayatın bazı alanlarında görülen belli orandaki çöküşün yanı sıra, modernizmin de İslam dünyasında yaptığı etki, bu dünyanın homojenliğini yıkmış ve geleneğin bütünlüğünü Müslümanlar'dan bile gizlemiştir. Modernizmin İslam dünyasında yaptığı etkinin niteliğini kavramak ve getirdiği kötülüklerle savaşılmaya hazırlanmak için, Müslüman aydınların, kendi geleneklerinin bütünlüğünü yeniden keşfetmeleri ve İslam dünyasının başka bölgelerindeki İslam-modernizm karşılaşmasını görebilmeleri için de kendi ulusal ve yerel duyuş sınırlarının dışına çıkmaları gerekmektedir. Hem kendileri, hem de dışardan İslâm'ı inceleyenler için.⁸ parçaların incelenmesi, ancak bütün hakkında bilgiye ulaşmada yarar sağlayabilecektir.

Şunu da eklemeliyiz ki, İslâm'ı, bugün İslâm dünyasının her yanında modernizmin çeşitli biçimleriyle girdiği çatışma içinde inceleme gerekliliğinin üzerinde durmak, modernizm yanlısı müslümanlar gibi, Batılı araştırmacıların da çalışmalarında genellikle hep unutulmuş İslâmî hayatın geleneksel ve değişmez yönlerini gözardı etme noktasına varmamalıdır. İslâm konusunda kaleme aldığımız daha önceki yazılarımızda,⁹ modern sosyoloji ve benzerleri gibi sözde-bilimlerden kalkan veya Ondokuzuncu yüzyıl Avrupa felsefesi'nin doğurduğu tarihselcilik (historizm)le felç olmuş bulunan çoğu modern araştırmacıların kullandığı yöntemin tehlikelerine değinme fırsatı bulmuştuk. Fakat, burada da tekrarlamakta yarar görüyoruz ki, yalnızca değişen şeyleri hesaba katacak ve değerlendirmeye alacak biçimde eğitilmiş bir zihin için, İslâm dünyasının herhangi bir bölgesindeki tek dikkate değer olgu, geleneksel sisteme karşı girilen şu veya bu biçimdeki isyanlar olmaktadır. Düzinelerce Kur'an tefsiri yazılsa basit tekrarlar olarak görülür, ama geleneksel kanunlardan bir tek sapma oldu mu, hemen önemli bir ayrılık olarak alkışlanıp, çeşitli Avrupa dillerinde yayınlanan makalelerle her yere duyurulur. Sapırılmış eğilimler veya saçma zihinsel denemeler adına bu propagandaların ne kadar şeytani olduğunu ve nasıl bir yandan Batılı okuyucuyu İslâm'ın günümüzdeki durumu üzerinde yanlış sonuçlara götürürken, bir yandan da geleneksel İslâm'ın yalnızca geçmişe ait olduğu şeklindeki yanlış bir görüşle içindeki iman gücü zayıflayan ve kendisini modernist teori ve yorumlarla özdeşleştirerek, gelecekte egemen olacağını sandığı güçlerle ittifaka yönelen müslümanı da yanlış yollara götürdüğünü vurgulamak, hiç kolay olmamaktadır.

Gerçekte, hiçbir şey gerçekten daha öteye geçemez. Modernizm'in ve geleneklerinin bağıyla Batılı ideoloji ve değerler arasında sıkışıp kalmış bazı müslümanların ruhlarında ve zihinlerinde yaratılan karmakarıklıkların İslâm'ın gövdesine karşı girdiği ciddi saldırılara rağmen, İslâm, hem zahiri hem de batını düzeyde bütün diriliğiyle yaşayan bir gelenek olarak varlığını sürdürmektedir. Böyle olmamış olsaydı, İslâm'ın öğretilerinin modern insanın sorunlarına uygulanmasından söz etmek hayli güç olurdu. Eğer İslâm'dan bir tür duygusal ya da özür dileyici bir modern yorumun dışında hiçbir şey kalmamışsa, o zaman ondan, modernizmin saçtığı zehirlere panzehir olması nasıl umulabilir? Ama, durum hiç de böyle değildir; gerçek ve geleneksel İslâm dipdiri ayaktadır. Vahyedilmesinden bu yana yaşanan ve aktarılan biçimiyle var

olan yazılı ve sözlü kaynaklarına ve kapladığı dünyanın çeşitli bölgelerinde, daha şu son tarihinde birleşik bir dar'ül-İslâm'ın yarattığı çeşitli tarihsel, siyasal ve sosyal şartlar altında yaşayan Müslüman halkların hayatlarının ve ruhlarının günümüzdeki göstergelerine dönülerek, bütünlüğü içinde yeniden incelenip keşfedilmeye hazırdır İslâm. Arap ve Fars dünyasını daha iyi tanıdığımız için, bugünkü İslâm dünyasında İslâm'ın, özellikle modernizm karşısındaki durumunu anlamak üzere şimdi İslâm dünyasının bu bölgelerine göz atacağız. Bu ülkeler, İslâm dünyasının yalnızca bir bölümünü oluşturuyorlarsa da, İslâm medeniyetinin kuruluşundan bu yana dar'ül-İslâm'ın kalbi olarak oynadıkları temel rol nedeniyle önemlerini ve merkeziliklerini korumaya devam etmektedirler.

Yedinci Bölümün Notları:

¹Avrupa Oryantalizmi'nin geleneksel İslâm toplumunda ortaya çıkan birtakım önemsiz sapmaların üzerinde durmasının, İslam dünyasında Ondokuzuncu yüzyıldan bu yana modernizmin yayılışındaki rolünün hiç de az olmadığını belirtmek gerekiyor.

²Bunların içinde ine en önemlileri H.A.R. Gibb ve W.C. Smith'in daha önce adları anılan eserleridir. Konu üzerinde bir bibliyografya için bk: C. Adams A Reader's Guide to the Great Religions, New York, Free Press, 1977. Son zamanlarda ortaya çıkan çalışmalar için bk. J. O. Voll, Islam, Continuity and Change in the Modern World, Syracuse University Press, 1994, ve bu eserin kıymetli bibliyografyası; yine J. Esposito, Islam-The Straight Path, New York, Oxford University Press, 1991; J. Esposito (editör), Voices of Resurgent Islam, New York, Oxford University Press, 1983; S. H. Nasr, Traditional Islam in the Modern World, London, KPI, 1989.

³Bk. S. H. Nasr, Islamic Life and Thought, bl: 12; bu eserde bu sorun felsefi açıdan tartışılmaktadır.

⁴İslam dünyasının çeşitli bölgeleri arasındaki bu iletişim yokluğuna tipik bir örnek olarak, herhangi bir Müslüman başkentinden Londra veya Paris'le telefonla

konuşmanın bir başka Müslüman başkentiyle konuşmaktan çok daha kolay olduğunu gerçeği gösterilebilir. Öyle ki, bazı durumlarda, bir komşu ülkenin başkentiyle bile ancak Londa ya da Paris aracılığıyla konuşulabilmektedir.

⁵Hatırladığım kadarıyla, bir keresinde Cabir İbn Hayyan'ın risalelerinden birinde, Allah'ın kendileri için bir kilit ve iki anahtar yarattığı bazı kapılar bulunduğunu ve bu anahtarlardan birini, klasik İslam medeniyetlerini yaratan iki temel etnik gruptan biri olan İranlılar diğerini de Araplar'a verdiğini okumuştum. Cabir ek olarak diyor ki, bir gün gelecek, bu iki ırk birbirinden ayrılacak ve hiçbirisi tek başına kapıyı açamayacak. İnsan bugün, yalnızca Araplarla İranlılar'ın değil, Araplar'la Türkler'in, Türkler'le İranlılar'ın, İranlılarla yarı kıtadaki diğer müslümanları birbirlerinden ayrılmalarından dolayı nice nice kapıların kapalı kaldığını görmekte hayretlere düşüyor.

⁶Kuşkusuz bu, İslam'ı yaşayan müslümanların her yerde gözettikleri İslam'ın temel rükunleriyle ilgili değildir; burada kastedilen, cemaat namazları, kurban kesme, çeşitli kutsal yerlere ziyaretlerde bulunma, nafil ibadetler, mevlid ve ilahi okuma gibi daha çok Sünnet'e dönük yönlerdir.(?)

⁷Öyle görünüyor ki İlahi Rahmet, belli bir İslami dönemde, bu dönem modernleşmiş de olsa, kutsal san'ata ait biçimler yoluyla geleneksel bereket dağılma kanallarının kapanmasına imkan vermiyor. Öyle ki, modern mimarinin perişan ettiği bazı Müslüman kentlerde insan birdenbire en güzel biçimde Kur'an'ın okunduğunu duyuyor veya İslam'ın bereketinin fışkırdığı kanallar olmaya devam eden yazı (hat) ya da bir başka kutsal san'at biçiminin çarpıcı örneklerini görüyor.

⁸Gerçekte, pek çok Batılı oryantalistin ön yargıları ve yanlış anlayışları bir yana bırakılırsa, İslam medeniyetini bir bütün olarak incelemede ve birtakım dar bölümlere değil de, İslam dünyasının bütününe bağlı kalmada ısrar etmekle, İslam'ı ciddi olarak inceleyecekleri hizmet götürdükleri açıktır. Pek çok genç müslüman aydın, konuya dışardan yaklaştıkları için, İslam medeniyetine parça parça değil de, bir bütün olarak bakmaya çalışan Batılı İslami incelemelerle temasa geçerek, İslam'ın ve İslam medeniyetinin bütünlüğü hakkında bir görüş sahibi olmuşlardır. Fakat bu meziyet, eserleri pek çok modernleşmiş müslümanda, özellikle bir Avrupa dilinin yaygın bulunduğu ülkelerde zihinsel boşluklar ve karışıklıklar yaratan pek çok oryantalistin, İslam'ı biterek ya da bilmeyerek yanlış tanıtmalarını şu veya bu şekilde affettirmez. Ek: M Cemile, *Islam and Orientalism*, Lahor, Muhammed Yusuf Han & Oğulları, 1981; bu eserde, İslam üzerine yazan pek çok tanınmış kişinin görüşleri Şeriat noktasından eleştirilmektedir.

⁹Bk: Özellikle S.H. Nasr, "The Immutable Principles of Islam and Western Education" *Muslim World*, Ocak 1966, s. 4-9, ve Nasr, *Ideals and Realities of Islam*.

Sekizinci Bölüm

ÇAĞDAŞ ARAP DÜNYASINDA İSLAM

araplar, İslâm vahyinin alıcıları ve ilk yayıcıları olarak seçilmişlerdi; ve İslâm medeniyetinin kuruluşundan beri, nerede olursa olsun İslâm'ın yeryüzündeki görüntüleriyle çözülmez bir bağlılık içinde oldu kaderleri. Araplar'ın büyük çoğunluğu müslüman olup,¹ son zamanlarda inanca karşı isyan eden tek tükleri bile, şu veya bu biçimde İslâm'ın ruhundan ve ölçülerinden etkilenmiş durumdadırlar. İslâm'ın, yapılarında ve zihinlerinde bıraktığı yüzlerce yıllık etki öyle bir-iki gün içinde siliniverecek türden değildir. İslâm'ı bilinçli olarak yaşayan ve öğretilerini kabul edenlerin, hatta kutsal kalıbı içinde bir oraya bir buraya gidip gelen pek azının bile hayatlarında İslâm, bireysel ve toplumsal varlıklarının her yönüne derinden derine sızmış en güçlü bir gerçeklik olarak yaşamaktadır.

Fakat, İslâm'la Araplar arasındaki bu çözülemez bağa rağmen, önceki yüzyılda olup bitenler, ulusçuluk ve laiklikten sosyalizm ve Marksizm'e kadar çeşitli yabancı düşüncelerin geleneksel Arap dünyasına sızmasına neden olmuş ve bazı sınıfların dinin geleneksel kalıbını anlayışlarında birtakım değişikliklere yol açmıştır. Bu etmenler, bugün gözlemlenen karmaşık ve şaşırtıcı ortamı oluşturdukları için, İslâm'ın çağ-

daş Arap dünyasındaki durumunu değerlendirirken kuşkusuz göz önüne alınmalıdır.

Araplar arasında bugün yaşanan dinî hayatı incelerken ilk dikkat edilmesi gereken husus, bütün Müslümanlar, özellikle Araplar üzerinde, Ondokuzuncu yüzyılda Avrupalı güçlerin, Müslümanlar için evrensel boyutlarda bunalıma yol açan egemenliğinin yarattığı şoktur. Kısa süreli Moğol istilası dışında, Müslümanlar, tarihlerinde ilk kez Müslüman olmayanların ellerinden siyasal bir başeğış acısını tadıyorlardı. Kur'an'ın, İslâm'a bağlı kaldıkları sürece Müslümanlara verdiği zafer sözü, bu tarihsel tecrübeyle yalanlanmış gibiydi. İlk elde siyasal, sosyal ve dinsel alanda gelen bu şok, İslâm'ı paklamaya çalışan 'reform' hareketlerinden tutun da, zamanın getirdiği bozulmaların, Kur'an'ın sonraki günler hakkındaki öğretilerini doğruladığını gören çeşitli Mehdilik biçimlerine ve bu yüzyıla kadar elle tutulur bir taraftar kitlesi bulamayan tamı tamına bir laisizme değin çok çeşitli tepkilere kaynaklık ediyordu.

İslâm'ın birleştirici doğası, Batı egemenliğinin yol açtığı siyasal şok dalgasının niteliğiyle birleşince, siyasal kaygılar dinî düşüncenin ve pek çok çağdaş Arap yazarının eserlerinin başlıca özelliği haline geldi. Ne tuhaftır ki bu özellik, Yirminci yüzyılda Araplar'ın Filistin'de, kesinkes ulusalcı ve lâik karakterine rağmen bir anlamda dinden ayrı düşünülemez bir hareketin ellerinden tatdığı en son siyasal başeğışin sonucu, daha da güçlendi. Araplar için Batı politikasının ahlaksızlığının en son doğrulanışı olan Filistin trajedisi, pek çoklarına, siyasal hareketlerin dinî yanının önemini ve dinî duyguların modern dünyada bile siyasal ifadeler bulabildiğini gösterdi. Filistin, Araplar için en önemli siyasal sorun ve Kudüs kentiyle ilgili büyük dinî önemdeki geçmiş kutsal olayların geleneksel anlatımlarının ortaya koyduğu imajın tarih bezinde izlenişi haline geldi.

Araplar'ın Ondokuzuncu yüzyılda yaşadıkları siyasal olaylar, Batı karşısında gittikçe büyüyen bir kültürel zayıflık ve hiçlik duygularıyla birleşince, sonunda Batılı ulusalcılık modellerini benimseme girişimlerine kapı açtı. Çoğunluğu Suriyeli ve Hristiyan olan Batı'da eğitim görmüş bir grup Arabin yaktığı Arap ulusalcılığı ateşi, çok geçmeden Arap dünyasının siyasal yaşantısını değiştirdi. Önce Osmanlı imparatorluğu dağıldı; sonra bağımsız Arap devletleri doğdu; en sonunda da, hâlâ tecrübe ve deneme aşamasında olan birleşme çabaları ortaya çıktı. Fakat, başlangıçta bütünüyle Batılı ve lâik kaynaklardan gelen bu güç bile, za-

manla yığınlara sızdıkça müslümanlaştı; öyle ki, bugün Arapçılık ya da urûbe, halkın çoğu tarafından İslâm'la özdeş tutulmaktadır.² Sokaktaki basit bir Arap için, birkaç Kur'an ayeti bilen ve ibadetlerini yerine getiren herhangi bir müslüman şu veya bu biçimde 'bir Arap'tır, çünkü, onun zihninde Arap olmakla Müslüman olmak aynı şeydir. Hattâ, Mısır ve Cezayir gibi ülkelerin eğitim görmüş çevrelerinde bile pek çokları, ulusal ve İslâmî bağları özdeşleştirmektedir. Politika dinden ayrılmamakta ve Arapların dinî düşüncesi, bu yüzyıl boyunca İslâm'ın ve Arap dünyasının siyasal niteliklerine bağlı kalmış bulunmaktadır.

Batı'nın Arap dünyası üzerindeki saldırısı, siyasal etkileri bir yana, aynı zamanda, bir din olarak İslâm'a karşı doğrudan girişilmiş bir saldırıydı. Arap, siyasal bağımlılığa düşeli beri dininin ve kültürünün de, eski misyoner ve oryantalistlerin en pespaye iftiralarından tutun da, Arap dünyasında Batılılar'ın kurduğu ve yönettiği eğitim kurumlarında Müslüman gençliğin zihinlerinin İslâm'dan koparılması için uygulanan çok daha ince tekniklere kadar, sayısız saldırıların hedefi yapıldığını her zaman bilincinde taşımıştır. Ama, bu saldırıların sonucunda Müslüman'ın dinî düşüncesinin çoğu, Ondokuzuncu yüzyılın sonlarından başlayarak özür dileyici bir şekil almış ve gide gide, zihinsel savaş alanını bilinçsizce modernizme ve Batı'ya zaten kaptırmış olup, şimdi de, zamanın getirdiği her yeni düşüncenin, Batı tarafından alınmadan önce aslında İslâm'da var olduğunu her nasılsa göstererek inancını savunmaya yönelen bir müslüman dinî düşünür tipi ortaya çıkmıştır. Öyle ki, çok geçmeden bayatlayarı ve çağdışı kalan modern bilimin buluşları bile, sanki Kur'an'ın büyüklüğü fizik veya biyolojinin şu ya da bu buluşuna katılmada yatıyormuşçasına, Kur'an'da aranmaya girişilmiştir.³ Batı'nın ardı arkası gelmez saldırıları nedeniyle, bu özür dileyici tutum, modernleşmiş Araplar'ın yazılarının ve dinî düşüncenin nerdeyse her zaman ve her yerdeki bir özelliği haline gelmiş ve yukarıda anılan siyasal olgularla birlikte, toplumun modernleşmiş sınıflarınca büyük ölçüde okunan bir tür dinî yazıların en önemli konusunu oluşturmuştur.

İslâm'a karşı girişilen saldırılar, Oniki/Onsekizinci yüzyılda Arap dünyasının kalbinde, dinin kaynaklarına dönüp, İslâm geleneğinin hem zihinsel hem san'atsal alanında ortaya çıkan sonraki gelişmeleri reddederek İslâm'ı 'arındırmak' için Muhammed İbn Abd'il-Vahhab ve daha başkaları tarafından başlatılmış bulunan bir diğer eğilimi de hızlandırmıştır. Batı egemenliğinin getirdiği şok olmasaydı, bu hareket herhalde

çok daha değişik bir gelişme yönü gösterirdi.⁴ Batı'nın çok yönlü egemenliği karşısında duyulan hiçlik duyguları, bu hareketin gide gide, Vahhabiler'inkiyle hemen hemen aynı zihinsel temellere oturan ve Abdürrahman el-Kevakibi, Cemalüddin el-Afganî (veya Esterabadî), Muhammed Abduh ve Reşit Rıza gibi tanınmış isimlerle özdeşleşen Selefiye adlı 'reformcu' bir hareketin ortamını hazırlamasına yol açtı.⁵ Hem Vahhabiye, hem de Selefiye hareketlerinde, Şeriat'ı olumlama, Sufizim'le mistik hayata ve İslâm felsefesiyle hemen hemen tüm İslâmî zihinsel geleneğe karşı çıkma özellikleri görülür. 'Arındırma (püritanizm) ile birleşik, kaynağını İbn Teymiyye ve öğrencilerinin yazılarından alan ve İslâmî zihinsel hayatın engin ufuklarını dar bir geleneksel alana sıkıştırıveren fıkhi ve kelâmî bir tutuma dayalı bir 'akılcılık' gelişmiştir her iki harekette de. Bu tür bir dinsel düşüncenin etkisi, Arap Dünyası'nın okumuş sınıflarında, özellikle Arap Yakın doğusunda hâlâ önemli ölçüde söz konusudur.⁶ Beri yanda Arap dünyasının Mağrib'i (Batı yakası) ise, Vahhabi Suudi Arabistan bir yana, önceki yüzyılda Mısır ve Suriye'yi silip süpüren bu dalgadan belli ölçülerde uzak kalmıştır.

Bu köktenci ve arınmacı eğilimin tam karşısında, Araplar arasında bu yüzyılın girmesiyle birlikte, şu veya bu derecelerde lâikliği savunan ve Batı medeniyetini belli belirsiz kabul edişlerden tutun da, Batı kültürünü bütünüyle benimseyip, geleneksel İslâm'ın kutsal çerçevesini kırmayı amaçlayan Selâme Musa ve ilk dönem düşünce yapısıyla Taha Hüseyin'in yazılarına kadar geniş bir yelpazeyi kaplayan bir diğer düşünce biçimi yavaş yavaş gelişmeye yüz tutmuştur. Elbette bu gibi isimlerin Batı kültürünü savunmaya başlamasıyla birlikte, hemen Mustafa Sadık er-Rafii, Mustafa Lutfi el-Menfelüti ve Şekip Arslan gibi kişiler şiddetli bir karşı saldırıya geçmişlerdir. Ne var ki, lâiklerin savunduklarına benzer görüşler etkili bazı kişilerce benimsenip yayılmaya devam etmiş ve İslâm'ın belli Arap sınıfları arasındaki bugünkü durumunun bu akım hesaba katılmadan anlaşılamayacağı bir düzeye gelmiştir; her ne kadar, böylesi bir durumun günümüzdeki savunucuları ilk lâiklerden belli ölçülerde farklıysalar da.

Bu adı geçen hareket ve eğilimlerin yanı sıra, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllar, Araplar arasında bu ilk hareketlerin etkilerini büyük ölçüde değiştiren bir diğer tepkinin doğuşuna tanık oldu. Bu yeni tepki hareketi, Batı'nın, özellikle Dünya Savaşı ardından Filistin savaşıyla sonrasında sergilediği canavarlıklarının iyice ortaya koydu-

ğu ahlaki çöküntünün kavranmasıyla birlikte, büyüleyici bulutlarının da dağılmasına yol açtı⁷ Önceki kuşağın çoğu liderlerinin Batı'ya karşı körü körüne besledikleri hayranlık, uğruna Araplar'dan dinlerini ve yaşam biçimlerini terketmeleri istenen medeniyetin değeri konusundaki kuşkulara dönüştü. Taha Hüseyin bile önceki görüşlerinden cayarak, bu kez Batı medeniyetiyle meyveleri konusunda duyduğu ciddi kuşku-ları yazıya döktü. Araplar'ın zihinlerindeki Batı imajını hâlâ değiştirme sürecinde bulunan bu uyanış, Araplar arasında dinin rolü ve fonksiyonu üzerinde derin etkiler bıraktı; çünkü, hatırlanacağı üzere, Ondoku-zuncu yüzyıldan bu yana Batı kaynaklarından alınan fikirlere dayanılarak ve Batı'nın başarısına başvurularak, birtakım kör ve mankafa önderler tarafından Araplar'ın kendi öz geleneklerini bırakması isteniyordu ve hâlâ da istenmektedir.

Bugün Arap Dünyası'nda dini, ifade planında etkileyen ve düşünce akımlarında dile getirilen akli ve zihni etmenlerin yanı sıra, felsefi ve kelami fikirler kadar, -daha çok değilse de- dinsel hayata da etki eden günlük yaşamla ilgili sosyal ve ekonomik nitelikle başka birtakım etmenler ve öğeler de vardır. Gerçekte, bugün genelde İslâm dünyasında, özelde ise Arap Dünyası'nda İslâm, Rönesans'tan bu yana Hristiyanlığı büyük ölçüde etkisi altında bulunduran bilimsel ve bilinemezci (agnostik) felsefi fikirlerden daha ziyade, yabancı günlük yaşantı biçimlerinin sızması sonucu aşınmaya uğramaktadır. İslâmî hayatın yğunluğunu ölçmenin en iyi araçlarından biri, belli bir çevrede tüm anlamı ve hayatın bütününe kuşatıcılığı içinde İslâm fıkhnın uygulanma derecesini incelemektir. Yapısal ve yasal yönü içinde Şeriat, yalnızca Şeriat kanununu uygulayan Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi ülkelerden, kanunlarının çoğu Avrupa'dan alınan Tunus gibi ülkelere kadar değişik ölçülerde uygulanmaktadır. Adli düzeyde, çoğu Arap yönetiminin Şeriat'ın öğretilerini değiştirme, fakat mümkün olduğu kadar ilkelerine ve emirlerine bağlı kalma girişimi sergilediği, karmaşık bir model gözlemlenmektedir.⁸

Fakat ele alınması gereken, daha çetrefil ve derin olan sorun, bir zamanlar bütünüyle Şeriat'ın yönverdiği yaşam biçiminin ne ölçülerde lâikleştirilmiştir. Burada, hemen herkesin büyük bir tuhaflık içinde göreceği şudur ki; Şeriat dışı kanunların uygulandığı ülkelerde bile, lâik kanun anlayışı ve hayatın lâikleştirilmesi kavramı, tepeden tırnağa Batılılaşmış çok küçük bir azınlığın dışında tüm Araplar için yabancılığı-

nı korumaktadır. Fakat, modern endüstriyel toplumların mümeyyiz vasfını oluşturan amaçsız ve dünyevi hayatın saldırısı, büyük Arap kentlerinde kendini hissettirmektedir. Zina veya alkollü içki kullanma gibi İslâm'ın yasakladığı eylemler büyük kentlerde, öyle ki, kendilerini açıkça müslüman sayan ve çoğunlukla yaşam biçimlerindeki çelişkilerden habersiz olduklarından, müslüman olmadıkları söylendiğinde şiddetle karşı çıkan insanlar arasında bile sık sık rastlanan birer olgu durumundadır. Modernleşmiş Arap, tıpkı yine modernleşmiş bir İranlı veya Türk gibi, bilinemezci bir Batılı filozofa benzer biçimde tanrılık rolü oynama girişiminden çok, çevresinde duyumsal ve sahte bir 'cennet' yaratma eğilimleriyle dinden uzaklaşmaktadır. İslâm için tehlike, Rönesans sırasında Hristiyan dünyanın birliğini yok eden ve inancın insanlar üzerindeki bağını gevşeten akılcı bir filozof tipinden çok, hayatın dinin öğrettiği kutsal yanını bütünüyle unutacak kadar dünyevi ve duyuların egemen olduğu bir yaşantıya dalmaktan ileri gelir. İslâm, Allah'ın İradesi'nin somut ifadesi olarak kabul edilip uygulanmaya her zaman hazır olduğu halde, büyük kentlerdeki insanlar her geçen gün, bu dinin yaşantıları üzerindeki bağını gevşetmekte ve bütünüyle İslâm dışı yaşam ve eylem biçimlerine kapılıp gitmektedir.⁹

Bugün İslâm'ın Araplar'ın hayatında görülen önemli yanlarından biri de, Müslümanlar'ın her günkü yaşantıları üzerinde dinî hayatın bütünüyle egemen olmasını yeniden sağlamak için başgösteren çeşitli hareketlerdir. Bu hareketler, net siyasal ve sosyal programları bulunan Fas'taki İstiklâl Partisi'nden, Arap Dünyası'nda son yıllarda ortaya çıkan bu tür hareketlerin en önemlisi İhvan'ül-Müslimin'e kadar, geniş bir yelpaze çizmektedir. Seyyid Kutub gibi, ihvan hareketinin aydın önderlerinin yazıları, her şeyden önce İslâm'ın, insan hayatının bütününe yeniden ve en mükemmel biçimiyle uygulanması istemine dayanmaktadır. Bu hareketin gençler arasında bile yaptığı etkilerin sürekliliği, modernleşmiş sınıfların önemli bir bölümünün bile ahlaki bir dirilme ve yenilenmeye karşı duydukları güçlü arzuyu açığa vurmaktadır. Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub gibi kişilerin süregelen cazibeleri, çeşitli çağdaş sorunların zihinsel analizlerinden, çoğunlukla bu tür sorunların bazılarının gerçek doğasını gözardı eden analizlerden çok, İslâm fıkhiına olan sarsılmaz inançlarına ve İslâm'ın hayat sistemine bağlılıklarını yaşantılarıyla ortaya koymalarına dayanmaktadır. İhvan hareketi gibi bu tür hareketlerin varlığı, modern dünyanın neden olduğu sorunlar kar-

şısındaki toyluklarına rağmen, insanların iç yaşantıları bir yana, dinin, ekonomik, sosyal ve siyasal tüm yönleriyle halkın hayatı üzerindeki kopmayan bağıni ortaya koymaktadır.

Çağdaş Arap Dünyası'nın siyasal yaşamı ise, çoğunlukla İslâm'a karşı ideolojilere bağıli yabancı yönetim biçimlerini iktidara getiren birtakım devrimci eğilimlere rağmen, şaşırtıcı biçimde İslâmlaşmaktadır. Ulusalcı liderler, gittikçe kendileri üzerinde sürekli bir baskı kuran yığınların İslâmî fikirleriyle uzlaşmaya mecbur kalmaktadır.¹⁰ Ve çoğu lider de, solcu siyasal eğilimlerle güçlü İslâmî inanışları birleştirme çabası içindedir. Bugün Arap Dünyası'nda, yalnızca içten müslüman olan, veya en azından İslâm davasını açıkça benimseyen geleneksel yöneticilerin değil, aynı zamanda, dıştan bağdaşmaz gibi görünse de, Arap Dünyası hakkında Batı'daki duyuşlarından kalkarak vardıkları bir ön ölçüye dayanan pek çok Batılı gözlemciyi şaşkınlığa düşürecek biçimde, aşırı bir 'solcu' politikayla, İslâm geleneğı ve İslâmî yaşantıya bağılılığı belli ölçülerde birleştiren devrimci hükümetlerin de varlığı gözlemlenmektedir.¹¹ Doğası gereğı İslâm'ın evrenselliğine aykırı olan ve Arap ulusalcılığının ilk dönemlerinde İslâm'ı zayıflatma yolunda çok şeyler yapıp, Arap olmayan pek çok müslüman ülkede İslâm karşıtı eğilimlere yol açmış bulunan Avrupa türü ulusalcılık ise, Müslüman halkları birbirinden koparma ve tüm Müslüman halklara aynı derecede ait olan İslâm mirasını bölüp parçalama yolunda hayli mesafeler aldıktan sonra, artık Arap Dünyası'nın çoğu yörelerinde İslâm'ın kendine has nitelikleriyle ters yönde kesişmeye yönelmiş görülüyor.

Her türden lâikleştirici güce paralel olarak, İslâm'ı sosyal ve siyasal alanda yeniden yerleştirme uğraşısı içinde bulunan güçler de vardır Arap Dünyası'nda. Bunun da ötesinde, son yıllarda aynı şeyi zihinsel düzlemde de başarmaya çalışan etkili eğilimler gözlemlenmektedir. Son 50 yıl, pek çok kalem ustasının dine ve dinî konulara yöneldiğine tanıklıktetmektedir; o kadar ki, önceki yazılarında dine karşı hiçbir ilgi görül-meyen Abbas Mahmut el-Akkad ve Taha Hüseyin gibi en çok tanınmış-ları bile, ömürlerinin bu ikinci döneminde Peygamber'in ve Sahabe-ler'in yaşam öykülerini kaleme almışlar ve daha başka dinî konularda eserler vermişlerdir. Hatta pek çok seküler Arap şairinin de aynı etki-yle, Arap Sufi şiirine yöneldiğı gözlenmiştir. Bu eğilim, dinî merkezler-den, özellikle Ezher'den gelen dinî bir edebiyat akımıyla ve bu tür merkezlerin mezunlarıyla bütünleşmektedir.¹² Yine söz konusu eğilim, top-

lumun daha başka katmanlarından gelmiş olup, dine karşı derinden derine ilgi duyan bazı insanların az, fakat sayıları giderek artan çalışmalarıyla da bütünleşmektedir. Son 20-30 yıldır Arap Dünyası'nda yayınlanan dinî eserlerin en iyilerinden biri sayılan ve Mısırlı operatör doktor Kamil Hüseyin¹³ tarafından yazılmış olan *Zalim Kent*, farklı alanlarda uzmanlık sahibi kişilerin İslam üzerine giderek artan ciddi çalışmalarına önemli bir örnektir.

İslâm'a duyulan ve kuşkusuz, modernleşmiş ve lâikleşmiş sözde 'aydınlar', çoğunlukla ya ultra ulusalcı ya da Marxist eğilimli olanlarını asla memnun etmeyen zihinsel ilginin canlanması, İslâm geleneğinin bütününe, özellikle felsefe ve Sufizm'e karşı yeniden duyulmaya başlanan bir diğer ilgiyle birleşmektedir. Yaşayan bir gelenek olarak varlığını yalnızca İran'da ve komşusu birkaç yörede sürdüren geleneksel İslâm felsefesi, Arap medreselerinden kaldırıldıktan yüzyıllar sonra Mısır'da Cemalettin el-Afgani¹⁴ tarafından diriltiştir. Bu yüzyılda Arap Dünyası'nda, özellikle Mısır'da, Mustafa Abdür Razık, İbrahim Medkür, Abdürrahman Bedevî, Fuad el-Ahvanî, Muhammed Ebu Rıza, Osman Emin ve daha başkaları tarafından arzulu bir İslâm felsefesi çalışması yürütülmüştür. Bu tür kişilerin çabaları, yalnızca basit akademik kariyer çalışmaları olarak değil, aynı zamanda İslâm'ın zihinsel mirasını diriltme girişimleri olarak görülmelidir. Ortaya koydukları eserlerin kuşkusuz dinî bir anlamı ve bu bağlamda, edebiyatçıların ve daha başka okumuş Araplar'ın dinî konularda yazdıklarıyla ilintisi vardır. Arap Dünyası'nda İslâm felsefesi'ne karşı gittikçe artan bir düzeyde duyulan bu ilgi, Batı karşısında, özellikle Batı toplum ve kültürünün, son birkaç yüzyıldır bilindiği gibi, hızla çöküşü ve dağılmasıyla daha da artan bir tonda duyulan hayal kırıklığından sonra, modern okumuş sınıfların yeniden bir benlik-keşfi arzusunu ortaya koymaktadır. Buna ilaveten, İslami entelektüel geleneğe duyulan bu ilginin, belli oranda, bugün Arap Dünyası'nda görülen Yeni İbn Rüşdçü harekette de görüleceği gibi, rasyonalist yoruma dayalı olduğunu belirtmeliyiz.

Araplar arasında yaşanan dinsel hayatın yoğunluğunun, yalnızca Araplar'ın modern dünyaya karşı gösterdikleri çeşitli tepkilerin incelenmesiyle ölçülemeyeceği unutulmamalıdır. Dinî hayatın değişmeden kalan geleneksel ve her zaman canlı öğeleri de kesinlikle incelenmelidir. Daha önce de anıldığı gibi, süreklilikten ziyade değişim üzerine yoğunlaşan ve yalnızca değişimin önemli olduğu gibi bir ön yargıyla hareket

eden çoğu Batılı bilgin, genelde Müslümanlar'ın, özelde Araplar'ın geleneksel dinî hayatlarının kalıcı öğelerini gözardı etme eğilimi taşımakta ve sözümona 'reform' hareketlerinin önemini abartmaktadırlar. Gerçekte ise bugün, Arap Dünyası'ndaki 'reformist'lerin etkisi, hem eski hem yeni geleneksel Müslüman otoritelerinkinden çok daha azdır. Sözgelimi, hangi modernist 'reformcu'nun eserinin, bir el-Gazali'ninkilerle, tanınmışlık yönünden karşılaştırılabileceğini bilmek isteriz. Dinî hayatın kalbi, hâlâ geleneksel biçim ve uygulamalarda, İslâm'ın kendileri için, yalnızca, ister siyasal ister sosyal ya da ekonomik olsun, birtakım dünyevî hedeflere varmada bir servet değil, çok daha öteelerde lâhî Olan'a yaklaşma ve insan hayatını kutsama aracı olduğu bireylerin iç varlıklarında atmaktadır ve atmaya devam edecektir.

Çağdaş Arap Dünyası'nda dinî görmek için, hâlâ her kentte kılınan cemaat namazlarının, manevî Mekke kutbuna her yıl dökülen sayısız hacının ve Fas'taki Mulay İdris'ten Kahire'deki Ra's'ül-Huseyn'e ve Nefef'le Kerbelâ'daki Şiî makamlara kadar kutsal yerleri ziyaret eden milyonların anlamını da bilmek; hem Sünnî hem de Şiîler arasındaki geleneksel dinî öğretimin canlılığını ve sürekliliğini kavramak gerekir. Alimler ve geleneksel öğrenim görmüş sınıflar arasındaki İslâm'ın zihinsel geleneğinin ve kendileri için ibadet ve bağlılığın hâlâ içinde insan hayatını bütünleştiren göksel modeli oluşturduğu toplumun büyük çoğunluğunun yaşadığı imanî hayatın sürekliliğinin farkında olmak gerekir. Batı egemenliğinin yol açtığı değişim ve tepkilerle, bunları izleyen siyasal ve kültürel trajediler, ancak hâlâ yaşayan İslâm geleneğinin kuşatıcı varlığının ışığında anlaşılabilir. Genç olsun yaşlı olsun, sekülerizmden veya sosyalizmden ya da Marxizm'den söz eden her Arap'a karşılık, kendileri için hiçbir 'izm'in her şeyi kuşatan İslâm gerçeğinin asla yerini alamayacağı yığınla Arap vardır. Araplar'ın dinî hayatını bütünüyle kavrayabilmek için, yalnızca, geleneksel düzene verdikleri zarar öyle pek de önemsenecek türde olmayan 'yeni baştancılar'ın, 'reformcu'ların ve isyankârların değil, aynı zamanda canlı bir gelenek düşüncesinin çağrıştırdığı ve İslâm'ın, hem Arap hem de Arap olmayanlar arasındaki görünüşleri içinde bütünüyle sergilediği sayısız sürekli ve kalıcı öğelerin de farkında olmak gerekir.

Yine, çağdaş Araplar'ın dinî hayatlarından söz ederken, İslâm geleneğinin kalbinde yatan ve İslâm tarihi boyunca, dinî nitelikteki dışsal ve sosyal hareketlerin bile görünmez çıkış noktası olarak, manevî ve

dinî doğuşlara kaynaklık eden Sufizm'i de gözardı etmek mümkün değildir.¹⁵ Fakat ne tuhaftır ki, dinin Arap Dünyası'ndaki şu andaki durumu üzerine Batı'da gerçekleştirilen değerlendirmelerin büyük çoğunluğu, bu temel unsuru gözardı etmektedir. 1970'den önce Sufi tarikatlari ilişkin Batı'da yapılmış çalışmaların pek çoğu, Ticianiyye ve puriten Senusiyye hareketi gibi sosyal hayatta direkt politik rol oynayan gruplara eğilmiş; değişik Arap toplumlarının dini hayatında önemli role sahip diğer tarikatlara ise, son 20-30 yıl içerisinde ilgi gösterilmeye başlanmıştır.¹⁶

Gerçek olan şudur ki, Ondokuzuncu yüzyılda, modernizmle lâisizmin Arap Dünyası'na aşama aşama sızışı ve haklarında Batı dillerinde yapılmış yığınla inceleme bulunan modernist 'reformcu'ların doğuşunun yanı sıra, birçok Sufi tarikatta, sözcüğün modern anlamıyla 'reformcu' (muslih)'dan çok çok farklı, geleneksel anlamda gerçek 'yenileyiciler' (müceddid) olan büyük velilerin gerçekleştirdiği çok özel bir canlanma görülmüştür.¹⁷ Şazeliyye Tarikatı'nın canlanması ve çoğunlukla Arap Orta Doğu'sunda, Yeşrutiiyye, Bedeviyye ve Medeniyye ile, Mağrip'te Derkaviyye ve Aleviyye¹⁸ gibi yeni kollarının kuruluşu, bugüne kadar toplumun tüm dinî hayatını etkilemiş bulunan yoğun bir manevî dirilişin müjdecisi olmuştur.

Aynı iç dirilişin güçleri, 20. yüzyılda da gözlemlenebilmektedir. Şeyh Habib, Seyyide Fatıma el-Yesrutiiyye, Şeyh Haşimi ve Şeyh Abdul Halim Mahmud, diğer pek çok isim arasından ilk elde burada anabileceklerimiz. Yine, Şazeliyye Tarikatı'nın yeni bir dalını kurmuş bulunan Cezayirli ünlü Derkavî şeyhi Şeyh Ahmet el-Alevi'nin etkisi, Mağrib'in, hattâ Arap Dünyası'nın sınırlarını aşmış¹⁹ ve bugüne değin uzakta ve yakında kendini duyurmuştur. Şam veya Halep'te Şazeliyye-Aleviyye Tarikatı'nın toplantılarına katılan herhangi biri, bu Şeyh'in etkisinin derecesini ve Suriye, Yemen ve Fas gibi birbirlerinden uzak çeşitli Arap ülkelerinde müritlerinin kurduğu yeni kollarda bütün canlılığıyla duyulan bereketinin etki alanını görebilmektedir.

Mısır'da ise, yine Şeyh el-Alevi'nin çağdaşı olan bir diğer Şazeli şeyhi Selâme Hasan er-Razi, Tarikat'ın Hamidiye kolunu kurmuş ve bu kol az zamanda pek çok kişiyi sinesinde toplamıştır.²⁰ Kolun hem Şeriat'ın uygulanması, hem de manevî disiplin üzerinde duruşu, günümüz Mısır'ında kendisini, üniversitelerdeki gençler de içinde olmak üzere, toplumun çeşitli katmanlarından gelen kişileri çeken belli başlı manevî

güçlerden biri yapmıştır.²¹ Bu kolun şu anda Mısır'da oynadığı rol, Sufizm'in Arap Dünyası'nın pek çok bölgesinde yaşanan çağdaş dinî hayattaki temel önemini örneklemektedir.

Son yirmi otuz yılın olayları, Arap Dünyası'nda önemli sosyal ve siyasal izler bırakmış ve yukarıda değinilen pek çok eğilimi güçlendirirken, yeni eğilimlerin oluşmasına da yol açmıştır. Duygusal akıldışılıkla birleşen bir şaşkınlık duygusu, aşırı yönetim biçimleri de içinde olmak üzere, Filistin trajedisi ve sonrasının Araplar üzerinde yol açtığı adaletsizliklerin getirdiği aşırı umutsuzluk ve inanılmaz gerilimin sonucu olarak bazılarının zihinlerini çelmiştir. Yine, hayatın manevi niteliğinin artan ölçülerde kaybolması da, büyük kentlerde, özellikle modern hayatın saçmalık ve boşvermişliklerine kapılan belli gençlik kesimi arasında gözlemlenen bir diğer olgudur. Bunun da ötesinde, tam tamına laik ve İslam'a karşı siyasal ideolojilerin, "fundamentalist" adı verilen bir fenomenin de Arap Dünyasının bazı yörelerinde güçlendiği görülmüştür.

Öte yandan bütün bu geleneğe karşı güçlerin ve eğilimlerin gelişmesinin yanı sıra, özellikle gençler arasında dine karşı yeni bir ilginin doğuşu da dikkatleri çekmektedir. Şam'da İbn Arabî'nin türbesi veya Kahire'de Ra's ül-Huseyn gibi yerleri yirmi yıl önce ziyaret edenlerle, bugün ziyaret edenlerin sayısını karşılaştırmak, gelişen dini ilgiyi görmek için yeterlidir. Hem Sufizm, hem de İslam'ın günlük uygulamaları, yalnızca kırsal kesimdeki geleneksel sınıflardan değil, aynı zamanda daha bir kuşak önce dine pek az ilgi duyan kentli sınıflardan da sayısız insanı son zamanlarda kendine çekmektedir.²² Batı'da veya Doğu'daki Batılılarca yönlendirilen üniversitelerde okuyup, olguculuk (pozitivizm)dan Marxizm'e kadar çeşitli Batı düşünce modellerinin büyüsüne kapılan genç Araplar'ın yanı sıra, yeniden kendi öz köklerini arayanlar ve apaçık çelişkileri her gün daha bir ortaya çıkan insanlık dışı bir dünyada insan varlığı sorununa kendi öz gelenekleri içinde bir cevap bulmaya çalışanlar da vardır. Son 20-30 yıldır Arap dünyasında dine yönelen ilginin artışı, tam bir lâisizmin kaçınılmaz saldırısı karşısında, lâik tarihçilerin görmeyi arzuladıkları biçimde geçici bir duygusal tepki olarak bir yana atılamayacak kadar merkezi önemde bir olgudur.

Gerçekte, bu dönemde olanlar, bir yanda Batı medeniyetinin göz kamaştırıcı ışıltısının sönmeye yüz tutması ve içinde barındırdığı yanılgı ve açmazların günbegün açığa çıkması, öte yanda ise, modernleşmiş Araplar'ın uğurlarında İslâm'ı bir yana atıvermeye yeltendikleri sahte

tanrıların düşünölebilecek en kötü biçimde başarısızlığa uğramış olmasından başka bir şey değildir. 1967 savaşı bozgunu ve bu bozgunun öncesinde ve sonrasında tadılan utançlar, hiçbir zaman geleneksel İslâmî kurumların üzerine yıkılamaz. Bu başarısızlıklar, benimsenme tarihleri Ondokuzuncu yüzyıla kadar uzanan, ama sonuçları şimdi ortaya çıkan modern ideolojilerin başarısızlığıdır. Son olaylar pek çok Arap için. Batı'yı maymun gibi taklit etme programı karışında duyulan ciddi hayal kırıklıklarını daha da güçlendirmiştir. Bunun da ötesinde, son trajediler, İslâm'ı bırakmanın bir cezası olarak görölmektedir. Bütün bu zorluklar Kur'an'ın öğretilerine göre, birey birey her Müslüman'ın ve genelde Müslüman toplumun bu dünyada geçmesi gereken sınamalar şeklinde değerlendirilir olmuştur. İslâm'a dönmek için, İslâm'ın, son yüzyıllarda yığınla modernist reformcu'nun sundukları gibi, dumura uğramış ve özür dileyici biçimiyle değil, olanca bütönlüğü içinde yeniden keşfedilmesi gerektiği kavranmıştır. Elbette ki bu düşünce grubu tüm Arapları içermemektedir; ancak din ve modernizm arasındaki dinamikler 60'lardan bu yana gözle görölür biçimde değişmeye başlamıştır.

Yine, bilginler düzeyinde de, küçük, fakat önemi büyük, geleneksel ve aynı zamanda kölece taklitçisi olmadan Batı'yı iyi tanıyan yeni bir sınıf doğmuştur. Hem halk hem de aydınlar düzeyinde, dinî ciddiye alma gerekliliğinin bilincine çoğu çevrelerde varılmış görölmekte ve hem fıkhi, hem de Sufi yönleriyle gerçek İslâm geleneğinin diri akımına dönüş başlamış bulunmaktadır.

Bugün, Arap Dünyası, tarihinin en hassas dönemini yaşamaktadır. Arap Dünyası'nı lâikleştirmek ve elden geldiğince İslâm'dan koparmak isteyenler vardır hâlâ. Fakat, Arapça Kur'anî vahyin ifade aracı olarak seçildiğinden ve Araplar İslâm'ın ilk yayıcıları olduklarından, Araplar'ın kaderi, İslâm dünyasının bütönlünün kaderinden ve İslâm'ın yeryüzündeki görüntüsünden hiçbir zaman ayrı düşemez. Bunun da ötesinde, Araplar'ın gelecekteki kurtuluşu, gerçek kimliklerini hatırlayabilme ve tarih sahnesinde İslâm'la özdeşleşmiş bulunmalarının omuzlarına yüklediği göreve vefalı kalabilme ölçüsüne bağlıdır. İnsanlar için, Allah'ın üzerlerine vurduğu damgayı silebilmeleri mümkün değildir; o halde, bugün İslâm, Arap ruhunda ve zihninde en kalıcı ve en güçlü itici güç; bütün yönleriyle Arap hayatında her zaman hazır olan bir etmendir. Zaman zaman serserice orada burada dolaşsalar da, sonunda her şeyin kesinlikle dönüp varacağı kaynaktır; ve, hem birey birey, hem de toplum

olarak Araplar'ın hayatlarını şekillendiren ve ideallerini oluşturan nesnel bir ölçüdür, İslâm hesaba katılmadan bugün Araplar'ı anlamanın imkânsız olduğu, yaşayan bir gerçekliktir. Araplar'dan söz etmek, dili Kur'an'ın dili olan, ruhunun yapısı çağlar boyu, çağdaş tarihlerini İslâm'dan ve çoğu Arap'ın hâlâ içinde doğup, içinde büyüdüğü ve içinde öldüğü İslâmî evrenden koparmayacak ölçüde Kur'anî vahyin öğeleriyle örülmüş bulunan bir halktan söz etmektir.

Sekizinci Bölümün Notları:

¹Dinî hayatları kendi içinde ciddi biçimde incelenmeye değer belli bir Arap Hristiyan toplumu da vardır kuşkusuz. Fakat, İslâm'ın, Araplar'ın büyük çoğunluğunun dinî olması ve aralarında yaşayan Hristiyanlar'la Yahudiler gibi dinî azınlıklar için de çağlar boyu kültürel kalıbı oluşturmalarının yanı sıra, bu çalışmamızda konu olarak yalnızca İslâm'ı aldık.

²"Bugün bile, bir Arap için Müslüman demenin Arap demek olduğu bir gerçektir..." L. Gardet, *Mohammedanism*, çev: W. Burridge, New York, 1961, s: 147.

"Sentez hemen hazırdır: zaman zaman bilinçsizce de olsa, İslâm'la Arapçılığın özdeşleşmesi." W.C. Smith. *Islam in Modern History*, s: 99.

³Örneğin, Ferid Vecdi gibi bazılarının çoğunlukla el-Azhar Journal'da çıkan yazıları bir ara Arap Dünyası'nda ve hem de bütün İslâm dünyasında çok tutulurdu. Yazılarımızın çoğunda bu tutumu ele aldık. Örnek olarak bk: S.H. Nasr, *Islamic Life and Thought*.

⁴Bu nokta H.A.R. Gibb tarafından vurgulanmıştır. Özellikle, ünlü eseri *Modern Trends in Islam*'a bkz.

⁵Gibb'in ve Smith'in tanınmış çalışmaları da içinde olmak üzere, Batılı bilginlerce 'reformcu'lar üzerine yazılmış sayısız kitap vardır; yine bk: A. Hourani *Arabic Thought in the Liberal Ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 1970; K. Cragg, *Counseis in Contemporary Islam*, Edinburgh, 1965.

Arap yazarlar da reformcular hakkında bazı çalışmalar yapmışlardır. Bk: A'hmed Emin, *Zu'amâ' el-islah fi'l-asr'il-hadis*, Kahire, 1948; Tevfik et-Te'vîl, *el-Fikr'ü-dîn'il-Islâmî fi'l-alem'il-Arabî*. 'el-Fikr'ül-Arabî fi mi'e sene', Beyrut, 1967.

'Reformcu'lar konusunda Tefvik et-Te'vil şöyle der:

"Vahhabi hareketinde Tevhid doktrininin, Sünusi hareketinde, dünya hayatında aranan sonuçlarla dinî çağırının çaba ve eylemle olan ilişkisinin, Kevakibi'de zulme karşı savaşmanın ve bir yanda Arap ulusalcılığı, öte yanda da sosyalizmin, Cemalüddin el-Afgani'de Avrupa sömürgecilğine karşı kutsal savaşın, Muhammed Abduh'da dinî düşüncenin ölçüsü olarak akli yerleştirmenin, ve Reşit Rıza'da ise İslâm'ın çağırısını yayma arzusunun vurgulandığını söylemek mümkündür." s: 36. Bu 'olumlu' değerlendirme, 'reformcu'ların rolünü bütünüyle olumlu bir düzlemde ele alan ve onları kendi günlerinde İslâm'ın kurtarıcıları olarak gören, fakat bu grubun Batılı heves ve akımlar karşısındaki iç zayıflığını ve kutsal İslâm geleneğinin bazı yönlerine sırt çevirmelerini unutan tipik bir modernleşmiş Arab'ın değerlendirme-sidir.

⁶Bk: I. Abu Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany (NY), The State University of New York Press, 1996; ve G.C. Anawati & M. Boormans, *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporaine*, Munich, Kaiser Verlag, 1982.

⁷Bk: H.A.R. Gibb, 'The Reaction of the Middle East against Western Culture', *Studies on the Civilization of Islam*, yayınlayan: S.J. Shaw ve W.R. Pulk, Londra, 1962, Bl: 14. J. Bercque de çeşitli yazılarında bu eğilimi ele almıştır.

⁸Bk: N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964.

⁹Şeriat'ın merkezi önemiyle ilgili olarak Bk: S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Bl: 4; ve M. H. Kemalî, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge, The Islamic Text Society, 1991.

¹⁰"Ulusalcılar iktidara gelir gelmez, bir avuç dolusu liderlerle, çevrelerindeki-lerin dinmek bilmez acımasız baskıları, Batılı ve Batılaşmış sınıfların ahlâkî çöküntüsü açığa çıkmalı beri daha da ısrarlı bir hal alan baskıları arasında hemen gizli iç çatışmalar başlar." H.A.R. Gibb. *Studies on the Civilization of Islam*, s. 330.

¹¹Suriye gibi bir ülke, 'solcu' siyasal programlarla Şeriat'a belli ölçülerde bağlılığı şaşırtıcı derecede birleştirmektedir.

¹²Ezher'de bile, daha öncekine göre, Muhammed el-Bahiy ve Şeyh Şaltut gibi kişilerin yazılarının toplumun çeşitli sınıflarına daha iyi ulaştığı ve daha büyük bir hareketliliğin olduğu kuşkusuzdur.

¹³Karyetün Zalimetün, K. Cragg tarafından *The City of Wrong* adıyla İngilizceye çevrilmiştir, Londra, 1959.

¹⁴Bk: M. Mehdi, 'Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought', *God and Man in Contemporary*

Islamic Thought'da. s: 99-104.

¹⁵Örneğin, İhvan'ül-Müslimin'in kurucusu Hasan el-Benna gençliğinde Şazeli Tarikatı kollarından birine bağlıydı.

¹⁶Sözgelimi bk: J. Abun Nasr, The Tijaniya: A Sufi Order in the Modern World, New York, Oxford University Press, 1965; ve N.Z. Ziadeh, Sanusiyah. Leyden. 1958.

Bir istisna olarak, J. Spencer Trimingham'ın The Sufi Orders in Islam'ı belirtilebilir; Oxford. 1971, s: 110-115; bu eserde hiç olmazsa, Sufî sistemler içinde gelecekçi canlanışlar kısaca verilmiştir. Arap dünyasında Sufi Tarikatlar üzerine son dönemlerde gerçekleştirilmiş çalışmalar için bk: V. Cornell, Realm of the Saint-Power and Authority in Moroccan Sufism, Austin (TX), 1998; R. S. O'Fahey, Enigmatic Saint: Ahmed Ibn Idris and Idrisi Tradition, Evanston (IL), 1990; V. Hoffman, Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt, Columbia (SC), 1995; ve J. Johansen, Sufism and Islamic Reform in Egypt, Oxford, 1996.

¹⁷Modern bilginlerin inceleyerek, tartışıp durdukları türdeki çoğu dinî 'reform' kendilerini değil de dinî yeniden oluşturmak isteyenlerin uğraştığı 'deformasyon (bozmak, tahrip etmek)'dur, 'reformasyon (yeniden oluşturmak)' değil. "Dinî 'yeniden oluşturma'nın tek aracı, kişinin kendisini yeniden oluşturmasıdır." F. Schuon. 'No Activity Without Truth', Studies in Comparative Religion. Kasım, 1969. s: 199; yine. The Sword of Gnosis, s: 34.

¹⁸Bk: T. Burckhardt (çev) Letters of a Sufi Master. Louisville. 1998.

¹⁹M. Lings'in güzel anlatımına teşekkürler, A. Sufi Saint of the Twentieth Century.

²⁰Bk: M. el-Kâhin el-Fasî, et-Tabekat'ül-Kübra'üş-Şazeliyye, Kahire, 1928; Abdül-Alim Mahmud, el-Medreset'üş-Şazeliyyat'ül-Hadise, Kahire, 1968.

²¹Şazeliyye geleneğine bağlı kalan Hamidiyye'yi nitelendiren bu ılımlılık, çağdaş mısır hayatına bütünüyle yansiyarak, aralarında üniversitelilerin de bulunduğu nice genç insanın, tasavvufun en kayda değer ifade biçimlerinden biri olan bu Tarikat'a niçin bağlılık duyduğunu yeterince açıklar.

²²"Son olarak, pek çok okunmuş insan son zamanlarda dinin çeşitli yönlerine büyük ilgi duyar oldu. Profesörler, yargıçlar, yüksek mülkiye memurları ve subaylar Kur'an okumak, mistisizmi incelemek ve hattâ zikir yapmak için camilerde ve özel evlerde bir araya geliyorlar... Bu gruplar son on küsur yılda büyük bir artış göstermiş bulunuyor." M. Berger, Islam in Egypt Today, Cambridge, 1970, s: 74. Aynı durum, Arap Yakın Doğusu'ndaki çoğu ülke için de geçerlidir.

Dokuzuncu Bölüm

İRAN'DA İSLAM'IN DÜNÜ VE BUGÜNÜ

*i*slâm'ın Arap Dünyası'ndaki durumu, İslâm dünyasının kalan yörelerindeki durumundan farklıdır; çünkü, Müslüman Arap, modernleşmiş de olsa, İslâm öncesi geçmişinde, modernist ve ulusalcı bir düzlemde bile yüceltmesi mümkün olmayan 'Cahiliyye Çağı'ndan başka bir şey görmez ve çağdaş Müslüman Arap kendisini, Kur'anî vahyin yeryüzündeki kanalı olan Arap ambiyansına etnik ve dilsel bağlantısından koparamaz.¹ Bu durumun karşısında ise, Arap-olmayan-Müslümanlar'ın, İslâm'ın vahyedildiği ortamdan bütünüyle farklı değişik bir İslâm önceleleri vardır; ve en azından Araplar kadar, Kur'anî vahyin yeryüzündeki göstergelerine karşı etnik ve dilsel bir bağlantıları söz konusu değildir.

Bu ayırım, üstün manevî ve san'atsal güzellikte parlak bir İslâm öncesi medeniyetleri olan ve İslâm medeniyetinin kuruluşunda başlıca rollerden birini oynamış bulunan İranlılar için özellikle geçerlidir.² İranlılar ve Araplar (geleneksel İslâm kaynaklarında, el-Arabü ve'l-Acem) birlikte İslâm medeniyetini kurmuş ve bu medeniyetin tarihinin hemen her aşamasında etkili olmuşlardır. Gerçekte, İslâm düşünce ve kültürü, Emevi ve Abbasi dönemlerinde yalnızca 'Arap' veya 'İranlı' olmaktan kurtulmayı başarmışsa da, bu iki halkın ikisi de bu kültür ve

düşüncenin tarihsel yerleşimi ve gelişimi üzerinde silinmez etkiler bırakmışlardır. İranlılar, bir yandan İslâm medeniyetinin kuruluşunda merkezi bir rol oynarken,³ bir yandan da, İslâm öncesi geçmişlerinden pek çok öğeyi İslâm'ın evrensel açısıyla bütünleştirip, bu şekilde bütünüyle İslâmlaştırmayı başarmışlardır. Bu bakımdan, bu öğeler, yalnızca İslâmlaşmak ve Müslüman halkların zihinsel ve san'atsal üretkenliğinin en önemli bölümlerinden biri olmakla kalmamış, aynı zamanda, kendi kimliklerini koruyup, İranlı olarak kalmayı başarmış ve klâsik dönemde ve hemen hemen şu son zamanlarına kadar kültürel düzlemde Arap ve İranlı bölgelerine ayrılan İslâm medeniyetinin birliği içinde ikinci bir kültürel odak noktası yaratmışlardır. Bu nedenle, tarihsel ortama şöyle bir göz atmadan ve klasik İran-İslâm kültürünün oluşmasında bütünleyici bir rol oynayan güçleri ve öğeleri tahlil etmeden, İslâm'ın günümüz İran'ındaki durumunu, İran'ın İslâm-öncesiyle İslâm arasında yaratılan görkemli birliğe modernizm'den yönelen tehditleri ve 1979 İran Devrimi'ni anlamak mümkün olmayacaktır.⁴

Bugün İran'a baktığımızda, dünyada, halkın nitelik ve nicelik açısından en yoğun biçimde müslüman olduğu ülkelerden biri karşımıza çıkar.⁵ Bugün İranlılar'ın büyük çoğunluğunun hayatı, bütünüyle İslâm tarafından biçimlendirilip yönlendirilmekte ve aynı zamanda, ülkenin dinî ve kültürel yaşantısı, doğal olarak İran halkının uzun tarihini yansıtmaktadır. İranlılar bütünüyle müslümanlaştığı ve yine de, belli düzeyde İslâm-öncesi geçmişleriyle bağlantılı farklı bir İran-İslâm kültürü yarattıkları için,⁶ şu andaki -özellikle, bugün İran'da egemen olan İsnâ-Aşeriyye veya Oniki İmam Şiîliği şeklinde yaşanan- dinî hayatlarını anlamak, üçbin yıldır İran yüksekovasında ömür sürmekte olan halkın dinî tarihine kısa bir göz atırmakla mümkün olacaktır.

İran, hem kendisinden belli başlı dinî etkilerin yayıldığı bir merkez, hem de Akdeniz dünyası ve Asya'nın dinî geleneklerinin kesiştiği bir dört yol ağız olmuş ve bunun sonucunda yeni yeni dinî yaşantı akımları doğmuştur. Kaynak olarak, Hindistan'ın Aryan fatihleriyle aynı etnik ve dilsel aileden geldiklerinden, yüksekovada yerleşen ilk İranlılar, Vedalar'inkine benzer bir dine bağlıydılar. Bu ilk temel dinî zeminin üzerinde Zerdüş'tün reformu oluştu ve İran'ın özgül dinî olarak Zerdüştlük kuruldu. Zerdüş'tün yaşadığı tarihler hakkında hâlâ yoğun tartışmalar sürüyorsa da, öğretilerinin M.Ö. beşinci yüzyılda İran İmparatorluğu'nun resmi dinî haline geldiği kuşkusuzdur. Zerdüştlüğün kutsal ki-

tabı Avesta, İran'ın bilinen en eski tarihinin en değerli dinî vesikası olduğu kadar, İran dillerinin incelenmesinde de temel bir kaynaktır. Melekler dünyasına olan sağlam inancı, insan varlığının ahlâki boyutuna verdiği önem, hayat-sonrası ve Son Yargı üzerinde ısrarla duruşu ve insan hayatının kutsal karakterini oluşturan öğelerin safiyetini vurgulayışıyla Zerdüştlük, Batı Asya'nın sonraki dönem dinî hayatı ve İranlılar'ın genel bakış açıları üzerinde önemli izler bırakmıştır.⁷

Bu dinin İranlılar'ın ruhunda ektiği olumlu nitelikler varlığını sürdürmüş ve zayıflayıp, İslâm'ın yeni güçleri karşısındaki manevî mücadelesini yitirdikten sonra İslâm'ın kalıbı içine dökülmüştür. Sözgelimi, pek çok ihlâslı İranlı'nın bir ibadet anlayışı içinde giysilerini, yiyeceğini ve yaşadığı yeri temiz tutmaya gösterdiği özen, hattâ, zaman zaman dinin bu ögesi üzerinde gereğinden fazla durması, İslâm'ın da temizliğe verdiği önemle vurgulanan eski bir Zerdüştsel öğretiye dayanmaktadır. Bununla birlikte İranlı'nın ruhunda Zerdüştlük adına ne kalmışsa, tümüyle İslâmlaştırılmış ve İslâm'ın birlikçi görüş açısının ışığında yeniden yorumlanmıştır.

İran dinlerinin pekişik ve kurallı çerçevesini oluşturan Zerdüştlüğün kalıbını kıran çeşitli dinî hareketler dünya çapında yansımalara neden olmuş ve aynı zamanda Zerdüştlüğün temellerini de sarsmıştır. Agamemnon İmparatorluğunun yıkılışıyla birlikte Elenizm'in etkileri, Fars (İran) halkının oturduğu tüm bölgelerde yayılmıştır. Bu kültürel hareket, bünyesinde Elenist öğeler taşıyan, (Zerdüştlük'ten önce yayılan Mitra'ya bağlılığın dışında ayrı bir dinî hareket olarak görülen) Mitraizm adlı dinî bir hareketle birlikte gelişmiştir. Batı'da, Almanya ve İskandinavya gibi ülkelere kadar yayılan gizemli Mitra dinî, Zerdüştlük öncesi İran'ın dinî uygulamalarıyla, Zerdüştlük, Elenizm, Babil ve Anadolu'dan gelen öğelerin bir senteziydi. Eğer bu dinî hareket, tüm dünya için İran dinî öğelerinin yayılması anlamına geliyorsa, İran için ise, bir başka şeyden daha çok, o dönemde İskender'in fetihlerinin ve Selusiler yönetiminin bir sonucu olarak İranlılar'ın yaşamakta olduğu zıtların birleşiminden oluşan kültürel hayata evet diyen bir dinin kurulması demekti.

Persler döneminde Zerdüştlük ve getirdiği İran kültürel geleneği, yeniden kendini bulmaya başladı ve Sasanîler'le birlikte bir kez daha resmî devlet dinî olarak, Sasani İmparatorluğu'nun çöküşüne değin bu mevkide kaldı. Tabii bu demek değildir ki, dinî düzlemde dahi kimi

meydan okuyuşlarla karşılaşmadı. İ.S. üçüncü yüzyılda, dünyayı yine süpürüp geçen bir diğer gizemli İran dinî, Manihaizm boy gösterdi. Kurucusu olan Mani, önce Sasani yönetiminden yakınlık gördüyse de, sonunda Zerdüştlük dinî makamının karşı çıkması nedeniyle idam edildi. Buna rağmen, dinî Çin'den Fransa'ya kadar yayıldı ve İran'da pek çok bağlılar kazandı. İlk elde sosyal açıdan devrimci ve dinî açıdan mistik bir hareket olan Manihaizm, yerleşik dinî kurumlara karşı önemli bir başkaldırı şeklinde belirginleşmiştir. Kozmolojik ve yaratılışla ilgili (tekvîni) birtakım öğretileri İslâm felsefesi'nin belli biçimlerinde kendilerine yer bulmuşsa da, sonraki dönem Manihaizm'ine bağlı İranlılara dinî otoriteye karşı bir isyan hareketi olarak görünmüştür. İslami dönemde de, kendisinden kaynaklandığı ve kendisine karşı ayaklandığı Zerdüştlük ölçüsünde bir statüyü asla zaman elde edememiştir.

Sasanî dönemi, bugün hem Zerdüşti, hem de Hristiyan olan düşmanlarının yazdıkları sonucu 'dini bir komünizm' olarak bilinen Mazdekçilik gibi daha başka birtakım dinî hareketlere de tanık olmuştur. Kısa zamanda ezilen bu hareket de, yine Zerdüştgil sosyal düzene karşı bir başkaldırıydı ve İslâm'ın gelişyle birlikte yıkılıp giden bu düzenin sonuna ışık tutmuştu. Yine bu dönemde, İran dinî düşünceleriyle birtakım Yunan felsefi fikirlerinin karışımını gösteren Zurvanizm adlı bir diğer felsefi-dinî ekol geliştirdi Zerdüştlüğün içinde. Ve son olarak, Bizanslılar'la olan yarışmadan dolayı Sasaniler'in Doğu Hristiyan mezheplerini, özellikle Nesturiler'i teşvik ettiği de hatırlanmalıdır. Bu mezheplere Sasanî İmparatorluğu toprakları içinde okullar ve misyon yerleri açma izni verilmiş, bunun sonucunda da, İran'da elle tutulur Hristiyan topluluklar ortaya çıkıp, İslâmî dönemde önemli bir dinî azınlık halini almışlardır. Yahudiler'in de İran'da Agamemnonlar devrinden beri birtakım dinî merkezleri vardı ve bu merkezler hem Zerdüştlük, hem de İslâm yönetimi döneminde de gelişerek devam etti. Dinî azınlıklara karşı Büyük Sirus'un gösterdiği hoşgörü, çok az istisnalarla İran'ın dinî tarihi boyunca süregelmiştir.

İran'da meydana gelen en önemli manevî değişimin, İran dinleri ailesinin yeni üyelerinin herhangi birinden değil de, İbrahimî ve Samî kökenli bir dinden, yani İslâm'dan kaynaklanmış olması gerçekten ilginçtir. Sasaniler'in Arap orduları karşısındaki askeri bozgunu birden ve hızlı olmuşsa da, İslâm'la Zerdüştlük arasındaki manevî kavga derinden derine Dördüncü/Onuncu yüzyıla kadar sürmüştür. Bu olgu,

İranlılar'ın İslâm'ı, bazı modern tarihçilerin iddia ettiği gibi, zorla değil, fakat içten gelen manevî bir ihtiyaç sonucu kabul ettiklerini de gösterir. İranlılar Halifelik'ten ayrılıp, siyasal bağımsızlıklarını yeniden kazandıkları zaman bile, İran'da hâlâ elle tutulur Zerdüştlükler vardı. Fakat, yeni bağımsız İran hükümdarları bu geleneğe yeni bir dönüş eğilimi göstermek şöyle dursun, bizzat İslâm'ın yayılmasının şampiyonları olmuşlar; fakat, İran'ın edebî ve kültürel hayatının bağımsızlığı üzerinde de önemle durmuşlardır. Asya'nın Müslüman ülkelerinin çoğu, İran İslâmı'nın aracılığıyla İslâm'a gelmiştir. Ve bugüne değin, bir İranlı, 'İran kültürü'nün etki alanını düşünürken, karşısında, İran yükseköğretiminin Batı sınırlarından Batı Çin'e ve İranlı, Arap ve daha sonra Türk öğelerin keşiştiği orta bölge Irak'a kadar uzanan tüm Doğu İslâm topraklarını bulur.

İslâm tarihinin ilk döneminde İran'da Sünnî İslâm egemendi. Gerçekte, diğer İslâm toprakları Şiiğin etkisindeyken, Sünniliğin kelimeler alanındaki savunmasını Onuncu ve Onbirinci yüzyıllarda el-Cüveynî ve el-Gazali gibi Horasan'dan gelen kelâm üstadları yapıyordu. Ama, şu da belirtilmelidir ki, İran'da Kum gibi birtakım merkezler başlangıçtan beri Şii'ydi ve genelde İranlılar'ın İslâm'ın ilk yüzyıllarından beri Peygamber Ailesi'ne karşı özel bir sevgisi vardı. İdeal peygamberin arayışı içinde Arabistan'a değin çok çeşitli yerlerde dolaşan ve sonunda Peygamber'i bulup, ona, "Ehl-i Beyt'in bir üyesi" olacak kadar yaklaşan Selman-ı Farisi'nin kişiliğinin, İslâm İranı'nın bilincinde bıraktığı çok derin izler ve anlamlar vardır.⁸ Daha ilk yüzyıllarda İran, Sünnî İslâm'ın belli başlı merkezlerinden biri haline gelmiş ve Buharî, Gazzalî ve Fahrüddin er-Razî gibi bilginler ve kelimacılar yetiştirip, aynı zamanda içinde, İbn-i Babeveyh ve Küleynî gibi ilk en büyük Şii kelimacı ve bilginlerinin doğup yetiştiği önemli Şii merkezlerini de barındırmıştır.

Moğol istilasından önce yakıp yıkıcı ve sosyal bir felâket geçti İran'ın üzerinden; İsmaililik güçlüydü bu topraklarda. Üçüncü/Onuncu yüzyıldan sonra güç merkezleri Yemen ve daha sonra Mısır olmuşsa da, bu ekolün İran'da da Ebu Hatim er-Razî, Hamidüddin el-Kirmanî ve Nasır Husrev gibi, İsmaililik konusunda bir hayli doktriner eserler bırakmış olan en ünlü filozof ve kelimacıları vardı. Bunun da ötesinde, 'Alamut'un dirilmesiyle', İsmaililik İranda önemli bir siyasal güç haline gelmiş ve Alamut'un Hülâfu tarafından yıkılışına değin, siyasal baskılarını sürdürmüştür.

Moğol istilâsıyla Safevîler yönetiminin kurulması arasında geçen zaman içinde İran, birtakım Sufî sistemlerin ve çok sayıda önde gelen Şii kelimcilerin faaliyetlerinin neden olduğu hem sosyal ve siyasal, hem de en saf dinî faktörler sonucu aşama aşama Şiîliğe kaydı.⁹ Yine de, Safevîler yönetiminin kurulup, Şiîliğin resmî devlet dinî kabul edildiği sıralarda bile İran'ın çoğu yeri hâlâ Sünnî'ydi. Değişim nisbeten hızlı oldu ve az zamanda ülke büyük ölçüde Şiîleşti; her ne kadar Horasan, Kürdistan ve Belucistan gibi yörelerde bugüne değin önemli Sünnî öğeler varolageldiyse de.

İran, ayrıca daha İslâm tarihinin başlangıcıyla birlikte Sufizm'in, İslâm'ın bu mistik ve batınî öğesinin hızla yayılıp, en çarpıcı edebî ve san'atsal biçimlerle ifade edildiği bir ülke haline gelmişti. El-Bestamî ve Hallac gibi en büyük ilk Sufiler'den bazıları İranlı'ydı ve Sufizm'in daha sonraları yaptığı doğrudan etki, İran şiirini edebiyatın en evrensel biçimlerinden biri haline getirdi. Hem, Sufi sistemlerin bizzat varlığı, hem de Sufizm'in İran edebiyat, müzik, mimarî ve diğer san'at biçimlerinde olduğu kadar birtakım sosyal kuruluşlar üzerinde de yaptığı etki sonucu, Sufizm'in ruhu, İranlılar'ın hayatının pek çok yönü üzerinde silinemez etkiler bıraktı.¹⁰ Burada hemen hatırlanmalıdır ki, ana niteliği bakımından batınî olması nedeniyle, Sufizm, Sufi yolu izleyebilme yeteneğinde olanlar için içsel öğretilerini her zaman korumuştur. Sufizm'in yalnızca dışa vurmuş yönleridir ki, İran kültür ve hayatının dokusunda gözle görülür bir iplik olmuş ve genel bir kültürel ve sosyal iz bırakmıştır.

Artık bu genel bilginin ışığında, İslâm'ın günümüz İran'ındaki rolünü incelemeye girişebiliriz. İranlılar'ın, sözcüğün mümkün olan en derin anlamıyla İslâmlaştığı bu uzun dönem nedeniyle, bugün İranlılar'ın dünya görüşünü, her şeyden önce İslâm'ın öğretileri tayin ve tesbit etme durumundadır. Diğer müslümanlar gibi İranlı da, kulaklarında yansıyan Kur'an-ı Kerim'in ayetleriyle doğar, yaşar ve ölür. Çevresindeki dünyaya, İlâhî Olan'ın ve Kur'an-ı Kerim'de açıklanan yaratıcılığının ışığında bakar. Son elli yılın lâik eğilimlerine rağmen, dinî faktörün tek bir boyutunu oluşturduğu bir dünya görüşünde dine yalnızca tek bir öge olarak bakılan bir hayat anlayışı İran'da yer etmemiştir. Dünya görüşü bütünüyle dinîdir ve bazıları'nın, dinî görünüşte inkâr etmelerinin bile dinî bir anlamı vardır.

İranlı'nın içinde yaşadığı evren, diğer müslümanlarınki gibi, her şeyin Başı ve Sonu, İlk ve Son, Mutlak Kudret ve Mutlak İlim Sahibi Ya-

ratıcı Allah tarafından yaratılan ve yaşatılan bir evrendir. Hem doğa dünyasında hem de insanların ve oluşturdıkları toplulukların hayatlarında mutlak egemen olan Allah'ın İradesi'dir. Allah'ın bilgisi her şeyi kuşatır ve heybet ve haşmeti Kendi'nden başka her şeyin yokluk içinde eriyip gitmesine neden olur. Yine de, insana kendi hayatını götürmesi ve zorlanmadan, kendi arzusuna göre 'doğru yol'u (es-Sırat'ül-Müstakîm) seçmesi için özgür irade vermiştir. İnsanın hayatının gizliliği, mantıksal açıdan çelişkiliymiş gibi görünen, bu Allah'ın Mutlak Kudreti'yle, insanın özgür iradesi ve Yüce Yargıç olarak Allah'ın önündeki sorumluluğu arasında yatar.¹¹ Her Müslüman, hayatı boyunca, eylemlerinin bu bozulma ve değişim dünyasının ötesinde taşıdığı anlam ve önemin farkındadır. İranlı müslüman da, diğer iman kardeşleri gibi, zayıflığı nedeniyle belki zaman zaman dünyevî ve hattâ İlâhî hükümlere aykırı bir ömür sürebilir; fakat, bir an için bile olsa, İlâhî Emr'in varlığından ve bu Emr'i izleme sorumluluğundan kuşku duymaz. Daha önce de ifade edildiği gibi, genelde müslümanlar, özelde İranlılar için denilebilir ki, İlâhî Olan'ın sesine kulak vermeyenler de vardır; fakat 'Bu Ses'in varlığından kuşku duyan kimse yoktur. Bu nedenledir ki, bir ömür zevk ve eğlenceden sonra, bakarsınız bir adam, birden dindar oluvermiş ve hattâ, en dinden uzak bir hayatın ortasında bile, hayatın aşkın boyutunun varlığı karşısındaki bilincini koruyabilmiştir.

Allah'ın iradesi, İslâm'da somut ve her şeyi kuşatıcı bir kanun -Şeriat- olarak ortaya çıktığı için; İranlı her zaman, hayatının tüm yönlerinin dinî bir nitelik taşıdığının farkındadır. Şeriat insan hayatını bütünüyle kuşattığından, İranlılar'ın büyük çoğunluğu için, karşılaştıkları tüm kanunların ve günlük yaşantılarında bulundukları tüm eylemlerin kutsal bir niteliği vardır; her ne kadar bazı alanlarda Şeriat dışı kanunlar yürürlüğe konmuş olsa da. Çoğu İranlı geçim için çalışırken, yaptıkları işin geleneksel anlamda dinî bir niteliği bulunmasa bile, dinî bir görevi yerine getirdikleri duygusu içindedirler. Öte yandan, dinle dünya arasındaki Batılı ayırımdan etkilenmiş bulunan, Batılı eğitimden geçmiş küçük bir azınlık ise, yaptıkları işlere dinî bir anlam vermez. Böyleleri için Şeriat, pek başvurmadıkları birtakım özel tapınma biçimlerinden ibarettir. Fakat, yalnızca küçük bir azınlıktır bunlar. Hem okumuş hem okumamış çoğu İranlı için, kutsal bir kanunla, insan hayatını bütünüyle yönlendiren İlâhî İrade'nin her şeyi kuşatıcı niteliği, sahip oldukları dünya görüşü içinde önemli bir gerçeklik ve kalıcı bir faktördür.

Diğer müslümanlar için olduğu gibi İranlı müslümanlar için de Allah'ın iradesi, tüm olguların Kur'an-ı Kerim'in öğretileriyle uygunluk içinde 'Allah'ın ayetleri' olarak görüldüğü doğa dünyasında da söz konusudur. Batı'da anlaşıldığı biçimiyle insanları yönlendiren İlahî Kanun'la doğayı yöneten kanunlar, dinî ve doğal kanunlar arasında nihâî düzlemde hiç bir fark yoktur.¹² Doğa, doğrudan doğruya vahiyle bildirilen dinî gerçekliğin tamamlayıcı yönüdür. Bu nedenle, kendisine hem bir neşe kaynağı, hem de manevî hayatın temeli olarak bakan geleneksel İranlı'da en derin zihinsel ve düşünsel tepkileri doğurur. Doğanın İran'daki sadelik ve haşinliği, yüksek dağlar, geniş çöller, dağ sıraları arasına gizlenmiş yeşil vadiler, İranlı'yı aşkın olanı görmeye götürür. Görünen, aslında görünmeyen için bir perdedir ve doğa dünyasının (alem-i tabiat) kanunları, her şeyi yönlendiren evrensel kanunun bir parçasından başka bir şey değildir.

Geleneksel İranlı, İslâm'da alabildiğine vurgulanan eşyanın geçici doğasının da iyiden iyiye farkındadır. Ölüm gerçekliği ve çevresindeki her şeyin kararsızlığının bilinciyle içiçe yaşar. Onun için melekler dünyası, maddi biçimlerin üstünde yer alan manevî varlıklar alemi, hem eski İran dinlerinde, hem de İslâm'da vurgulanan kalıcı bir gerçekliktir. Bu dünya geçici ve gelip gidici ise de, onun üstünde kalıcı ve aydınlık melekî cevherler dünyası vardır.¹³

Bu dünyanın geçici doğasının farkında oluş, hayatla büyük bir neşe ve hayatın, daha yüksek varlık düzenlerinin güzelliğini yansıtan güzellikleriyle birleşir. Pek az kişiye, İranlılar kadar hayatın neşelerinden ve güzelliklerinden yararlanma zevki verilmiştir; fakat bu tutum, her zaman, bir kez elden gitmiş bir anın artık bir daha geri dönmeyeceğinin ve fizikî ve duyumsal olan her şeyin fanî olduğunun kavranışıyla atbaşı gider. Bu iki tutum Kur'an-ı Kerim'in okunuşunda da kendini gösterir; Kur'an'ı dinleyen insanlar bir yandan dünyevi kaygıların çok çok ötelere taşınır ve sicim gibi gözyaşı dökerken, bir yandan da en güzel bahçelerde, okuyucunun en güzel musikiyi sergileyen sesinden ve en nefis cana can katmalardan ziyafetler çekilir. Bu iki tutum, en manevî düzeyde İran Süfi şiirinde vardır; bir yandan Sonsuz'un her an Güzelliği'nin bir yanını yansıttığı sürekli hatırlatılırken, bir yandan da Sonsuzluğu nedeniyle tecellilerinin bir daha geri gelmeyeceği anımsatılır.¹⁴

İranlı'nın hususi niteliklerinden olan ve kendini bütünüyle Şîî özelliklerde gösteren bir trajedi ögesi de vardır aynı zamanda. Bu, sonraki

dönem 'Grekler'indeki insanî trajedi, Yunan kültürünün çöküş dönemi-
nin ve Ortaçağ sonrası Avrupası'nın özgül niteliğini oluşturan Promete-
ci zihniyetle insanın tanrılara karşı isyanı biçiminde bir trajedi değil, in-
sanın Allah'a teslimiyetine ve buna rağmen O'ndan kopuşuna dayanan
manevî nitelikte bir trajedir.¹⁵ Hayatın neşe (ferah) yönünü asla olum-
suzlamayan bu trajedi ve üzüntü ögesi (hüzün) her zaman dinî bir karek-
ter taşır ve bir tefekkür temeli oluşturur. Gerçekte İlâhî Olan'a bir özle-
mi dile getirici nitelikteki 'hüzün'ün yer aldığı klâsik İran müziğinde yan-
sır trajedi. İnsan, umutsuz bir İlâhî Olan'ı kavrama ve kendi manevî do-
ğasının farkında olma ihtiyacı içindedir. Gel gör ki bu kavrayış, kendi-
siyle İlâhî Olan'ın arasındaki uzaklık ve bu sona ulaşmak için İlâhî yar-
dımına duyduğu ihtiyaç nedeniyle, neredeyse imkânsız hale gelmiştir.¹⁶

Bu görüşle çok yakından bağlantılı olarak, Şiilik için son derece
önemli olan, Allah önünde şefaathçi ve aracı anlayışı gelişmiştir; insan,
kendisiyle Allah arasında bir aracıya muhtaçtır (*). Bir vahyin inişinden
sonra bile aracının rolü devam eder. Bu bakımdan, İslâm'ın Peygamberi-
rinden sonra, arkadan gelen kuşaklarla Allah arasında araçlar olarak
İmamlar var olmalıdır. Gelecekte bir kurtarıcı, dünyayı bozulmuş duru-
mundan kurtaracak Mehdi de olmalıdır aynı zamanda. Şiiler'e göre,
Mehdi de bir İmam'dır, On-ikinci İmam'dır, fakat, yaşıyorsa da gaybet
(görünmez) halindedir ve yalnızca Allah'ın bildiği bir vakte değin orta-
ya çıkmayacaktır. Onun ortaya çıkmasını (zuhur) beklemek (intizar)
dinî bir fazilettir. Velilere ve İmamlar'a başvurma ve gelecekte adaletsiz-
lik ve bozulmaları giderecek ve bugünkü hayatın zorluklarına bir son
verecek birini bekleme idealleri, İran dinî görüşünün kalıcı öğelerin-
dendir.

(*) "İslâm'da, insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Fakat, Allah'a yaklaşma
uğraşısı içinde Peygamber, İmamlar ve veliler gibi manevî araçlara ihtiyaç duyar.
Günlük dinî hayatında, Şii bir mü'minin Allah'la arasında insanî araçlara bir Sün-
nî'den daha fazla ihtiyacı yoktur. Her müslüman bir din adamıdır, ister Şii olsun, is-
ter Sünnî, Şiilikte de Sünnilikte de 'araçlar'ın varlığı dinî hayatın iç boyutuyla ilgi-
li bir sorun olup, İslâm'ın, Allah'la insan arasında dinî ibadetler ve ameller alanın-
da araçlar olarak yer alan dinî bir hiyerarşi veya belli bir din adamlığını kabul et-
meyen yapısında herhangi bir değişiklik yapmaz." (S.H. Nasr, *ideals and Realities of
Islam*, Londra 1966, New York 1967, s: 173.) (ç.n.)

Dinî kurum ve kuruluşlara gelince, diğer müslümanların olduğu gibi, İranlılar'ın hayatında da bu alandaki en önemli merkez, büyük kentlerin geniş Cum'a camilerinden, küçük kasaba ve köylerdeki tek odalara kadar çeşitli büyüklükteki camilerdir. Mimarî de, süslü kiremitli camilerden, duvarları badanalı kerpiç yapılara kadar değişiklik göstermektedir. Hangi şekilde olursa olsun, cami toplumda hem dinî, hem de sosyal faaliyetlerin merkezidir. Kapısı her zaman açık olup, günlük hayatın hay-huyu arasında kutsal ve sakin bir yapı, halkın namaz kılmak için olduğu kadar, bir iş anlaşması yapmak veya sadece caminin yarattığı düşünce ve huzur ortamında dostlarla sohbet edip rahatlamak için sık sık içine adım attıkları yerdir. Büyük kentlerde büyük camiler, hemen hemen hep pazar yerinde olup, günlük hayatın ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır.¹⁷

Cami, cemaat ve özellikle Cum'a namazları için ve aynı zamanda, özel dinî yas, bayram veya cenaze törenleri için de kullanılmaktadır. Bununla birlikte 1979 devrimine kadar Cum'a namazları İran'da, Sünnî İslâm'ın hakim olduğu müslüman ülkelerdekinden daha az önemsenmiştir. Bu da, Mehdi'nin yokluğunda, Cum'a namazlarının, Sünnî İslâm'daki kadar siyasal bir önem taşımayışındandır;(*) bu bakımdan ulema tarafından önemle vurgulanmamıştır. Bunun yerine, birey birey ve çoğunlukla evde kılınan zorunlu namazlar da camilerde kılınanlar kadar önemli sayılır, bu yüzden, düzenli olarak camilere gitmeyenler namazlarını ve diğer dinî ibadetlerini evlerinde yerine getirirler. Elbette bu durum, devrimden sonraki dönemde ciddi bir değişikliğe uğramış ve Cuma namazları, dini açıdan olduğu kadar siyasal açıdan da merkezi önemi haiz bir konuma sahip olmuştur.

(*) On-iki İmam Şia inancı ve fıkıhı "Velâyet/İmamet" anlayışıyla bütünüyle iç içedir. Toplumun 'İlâhî nass'la atanmış "İmam'ı hem siyasal anlamda yönetici, hem hayatın her türlü alanında son hüküm mercii, hem müslümanları manevî yönden yetiştiren bir terbiyecidir. Daha açık bir anlatımla, 'halifelik, fakihlik ve mürşidlik' fonksiyonlarının üçünü de kendinde toplar. Bu bakımdan, "Zekât, haddler ve Cum'a Veliyy'ül-Emr'e aittir" hadisinde de belirtildiği gibi, Cum'ayı kıldırma hakk ve görevi İmamlarındır. Onların yokluğunda, bir Şii ister Cum'ayı kılar, ister öğle namazını. Ama, şu da var ki, bu hüküm genel bir hüküm olmasına rağmen, bugün "Velâyet-i Fakih"le yönetilen İran'da Cum'a namazlarına büyük önem verilmektedir (ç.n.).

Devrim öncesinde caminin rolü, hem kentte oturan hem köyde oturan için, hem geleneksel hem de modern İranlı için farklılık göstermekteydi. Kırsal kesimde caminin imamı, çoğunlukla ilköğretimin, özellikle, ilk dinî öğretimin de öğretmeni ve çoğu anlaşmazlıklarda da yargıç durumundaydı. Namazlardan sonra halk çevresinde toplanır ve imama gitmediği takdirde mahkemeye varacak olan sorunları hakkında sorular sorardı. Kasabalarda da bu adet belli ölçülerde sürdürülüyorsa da, kentlerde hem ilk öğretim, hem de yargı fonksiyonu caminin dışında yerine getirilir, fakat yargıç yine çoğunlukla dinî bir otoritedir. Büyük kentlerdeki geniş camiler, dinî bir okul veya ileri düzeyde dinî eğitim veren medreselerle bağlantılı olarak yüksek seviyede eğitim hizmetleri için de kullanılır. Bu model büyük oranda devrim sonrasında da devam etmekle birlikte, büyük şehirlerde caminin sosyal ve siyasal rolünde önemli değişiklikler meydana gelmiştir.

Yine devrim öncesinde, modern eğitim görmüş sınıflardan gelenler, özellikle Batı'da eğitim görmüş olanlar, çok özel durumlar dışında kural olarak camiye gitmezlerdi. Çokları, yine camilerle bağlantılı olarak kutsal yerlere ziyaretlere, Muharrem'de yas törenlerine veya cenazelere katılırlar; ama, günlük ibadetler için bulundukları yerlerdeki camilere pek seyrek uğrarlardı. Bu durumun gözle görülür istisnaları varsa da, rahatlıkla denilebilir ki, dinî yaşantının bu yönünde İran toplumunun ana gövdesinden kesinkes ayıydılar.

Kökleri İslâm tarihinin ilk yüzyıllarına uzanan medrese sistemi, dinî geleneğin zihinsel yönünün canlı kalmasına yarayan bir araçtır. Çoğunlukla vakıf halinde ve büyük bir camiyle bağlantılı bulunan bu okullarda, bir ön dinî eğitimden geçmiş öğrenciler okurlar. Öğrenimleri büyük ölçüde medrese tarafından sağlanır, yatılıdır, medrese binalarında (külliye) kalırlar ve başka birtakım giderleri de karşılanır. Modern üniversitelerde olduğu gibi, öğrenimlerini belli bir süre içinde bitirme zorunlulukları olmadığı gibi, kendilerine herhangi özel bir ünvan da verilmez. Bazıları ömrü boyunca medresede kalır ve başarılı olabilirlerse öğretmenlik de yaparlar; öğrencilerin çoğunluğu nakli ilimleri seçerler ve fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, hadis vs. üzerinde çalışırlar. Bununla birlikte, akli ilimleri seçip, mantık, İslâm felsefesi, kelam vs. okuyanları da vardır.

Bugün, ülkenin Kum'da bulunan en büyük medresesinde on bin öğrenci öğrenim görmekte olup, Meşhed, Tahran, İsfahan, Şiraz ve daha

başka kentlerde de büyük medreseler vardır. Bunun da ötesinde, medreselerde verilen resmi derslerin yanı sıra, birtakım profesör ve üstadların evlerinde de daha ileri düzeyde dersler verilir. Bu dersler, özellikle geleneksel İslâm felsefesi veya hikmet ve irfan bakımından hayli önemlidir. Bu özel çevrelerde derslere, medreselere devam etmeyenler, hattâ, salt geleneksel eğitimin dışında modern eğitim görmüş olanlar da katılır. Hattâ denilebilir ki İran'da bugün zihinsel İslâmî bilimler, çoğunlukla resmi kurumların dışında özel çevrelerde öğretilmektedir.

Şiî İmamları'nın, çocuklarının ve Sufî velilerin türbelerinin bulunduğu külliyeler de, her toplum kesiminin hayatında önemli bir rol oynamaktadır. Bu yerler, genellikle bir türbe, cami, medrese ve kütüphane-neden oluşmakta, vakıf gelirleri ve bağışlarla ayakta kalmaktadırlar. Bunlardan en önemlisi, her ay yüzbinlerce kişi tarafından ziyaret edilen Meşhed'deki Sekizinci İmam Ali Rıza külliyesidir. Bu külliye, türbenin çevresindeki camiler, avlular, dispañser, hastane, büyük bir kütüphane, bir müze ve bir medreseden oluşmaktadır. Burada her öğün en az bin kişiye bedava yemek verilmekte ve yalnızca İran'ın çeşitli yörelerinden değil, aynı zamanda Arap Dünyası ve Hint-Pakistan Yarıkıtası'ndan da gelen grup grup mü'minlerin burasını bütünüyle doldurmadığı bir tek an olsun geçmemektedir.

Meşhed'den sonra, bu tür yerlerin en önemlisi, içinde İmam Rıza'nın kızkardeşi Hazret-i Masume'nin türbesinin bulunması ve en etkili Şiî müctehidlerin¹⁸ yaşaması nedeniyle, kutsal Kum kentidir. Yıl boyunca bu kent de çok sayıda ziyaretçiyle dolup taşar. Tahran yakınındaki Rey'de bulunan Hz. Abd'ül-Azîm'in, Şiraz'da Şah Çırağ'ın ve Kirman yakınlarında ünlü Sufî Şah Nimetullah Velî'nin türbeleri de birinci derecede önemli kutsal kurumlardır. Erişilmesi güç dağ başlarında, geleneksel kutsal coğrafya bilimiyle bağlantılı olarak doğanın heybet saçan yörelerinde de daha başka bu tür kutsal yapılar vardır. Üzgün ve sevinçli anlarında halkın kendilerine yöneldiği bir veli ve bir ziyaret yerinin bulunmadığı hiç bir kent veya kasaba yoktur. Bütün bu kutsal yerlerin, Allah'la aralarında aracılar olarak, kendileriyle Allah'tan dilekte bulunan halkın günlük dinî hayatında önemli bir yeri vardır. En modernleri de içinde olmak üzere, bu kutsal yerlerin kendisi için bir güç veya hareket ifade etmediği herhangi bir İranlı bulmak gerçekten güçtür.

Farsça'da hankâh denilen Sufî merkezler de, dinî hayatın belli başlı odak merkezleridir İran'da; her ne kadar Sufizm dinin zahirî boyutunu

aşıp, İslâm'ın batını öğretileriyle ilgileniyorsa da, Hankâh, ya yaşayan bir Sufî şeyhinin evidir veya, tarikatın merkezi haline gelmiş bulunan ölmüş bir şeyhin türbesidir. Her iki durumda da hankâh, içlerinde fakaranın, yani dervişlerin manevî uygulamaları için periyodik olarak bir araya geldikleri binalardan, gezgin dervişlerin kaldıkları odalardan ve inzivaya (halvet) çekilmiş dervişlerin hücrelerinden oluşmaktadır. Peygamber ve Ali'nin doğum günleri gibi özel dinî tatillerde ve yas günlerinde hankahlar, törenlere katılmak için gelen herkese kapılarını açarlar. Hattâ, daha başka zamanlarda da, hankâh, toplum için manevî bir çekim gücünün merkezidir; kuruluşun dışında kalanlar, duvarlarının içinde müritlere neler öğretildiğinin bütünüyle farkına varmasalar da.

İran'da bugün en önemli Sufî tarikatlar, tüm ülkede kolları bulunan Nimetullahî tarikatlarıdır; Gunabadî (Nimetullahî'nin bir koludur) Horasan'da, Zehabî Şiraz'da, Kadirî Kürdistan'da, Belucistan'da ve Fars Körfezi'nde, Haksar özellikle esnaf arasında ve Nakşibendî de Kürdistan'da yaygındır. Çoğu diğer müslüman ülkelerdeki kollarla yakından ilişki içinde bulunan bu tarikatlar, halkın genel yapısını ve kültürel hayatını, özellikle edebiyat, müzik ve hatt (güzel yazı) san'atını da etkilemeye devam etmektedir. Yaşayan bir manevî irfan yolunun varlığı, zihinsel uğraşları ve bu nedenle, salt bir akılcı bilgi şekli olmaktan öte, nihaî düzlemde manevî oluşturma yardım eden bir hikmet olan geleneksel İslâm felsefesini de etkilemektedir. Fakat yine de, doğası nedeniyle, Sufizm'in öğretileri en büyük etkiyi kendi manevî çevresinde yapmaktadır.

İslâmî kurumların en önemlilerinden olan vakıflar, yukarıda söz edilen dinî kurumları ve daha pek çoklarını ayakta tutan bir kuruluştur. Çoğunlukla işlenmiş araziler ve aynı zamanda çayırliklar, kuyular, ağaçlar vs. belli bir dinî kurum için vakfedilmektedir. Vakfın yöneticisi olarak bir kişi seçilmekte ve onun yönlendiriciliği altında elde edilen gelirler, vakfın kurucusunun isteği doğrultusunda harcanmaktadır. Devrimden önce, hükümette bir vakıf bölümü kurulmuş, ve bu konu belli bazı kuruluşların uhdesine verilmiştir.¹⁹ Fakat yine de, vakıflar hükümetin kontrolünden uzak bulunmakta ve çoğu durumlarda, vakıfla görevlendirilen kişi ya da gücü elinde tutan ailesi, vakfa bakmaktadır.

Diğer geleneksel toplumlarda da olduğu gibi, geleneksel İran toplumunda da her sosyal kurumun dinî bir anlamı ve önemi vardı. Ne ki modern dönemle birlikte, laisizmin saldırılarının sonucu olarak, bu kurumlardan bazıları dinî kimliğini yitirdi; bazıları da, sözcüğün tam an-

lamıyla dinî kuruluşlar değilse de, dinî bağlantılarını bugüne dek korudu. Bunlardan, esnaf'ın büyük önemi vardır. Tüm büyük kentlerde varlığını sürdüren esnaf, fırıncı, tuğlacı ve halı dokuyucu gibi, belli bir mesleği olanları, hâlâ çok çeşitli alanlarda Sufî sistemler ve fütüvvet'lerle bağlarını koruyan bir kuruluşa üye kaydetmekledir. Esnafın çoğu bütün geleneksel esnaf (loncalar)ın baş velisi olan Ali'ye karşı özel bir sevgi duymakta ve güçlü kardeşlik duygularına sahip bulunmaktadır. Batılı anlamda sendikaları andıran işçi kuruluşları bile, esnafın birtakım kendine has niteliklerini taşımakta ve öyle ki, çoğu durumlarda, sendika ile esnaf arasına ayırıcı bir çizgi çekmek zor olmaktadır.

Bazı çevrelerde, zur hane denilen beden eğitimi evleri çevresinde odaklanmış mertlik örgütlerinin kalıntılarına hâlâ belli oranda sosyal bir ilgi duyulmaktadır. Yine, Ali'nin adıyla yakından bağlantılı bulunan bu örgütler, geleneksel düzlemde mertlik ruhunu (civan merdi) geliştirmeye ve ahlâki ve manevî bir kişilik oluşturmaya yararlardı. Merkezlerinde, beden eğitimi çalışmaları yapılır, davul çalınır, dinî deyişler ve destanlar okunurdu. Diğer müslüman kentlerde olduğu gibi, geleneksel İran kentlerinde de, kentin huzurunu ve namusunu koruyan güçlü kuvvetli kişiler vardı. Çoğunlukla zûrhane'yle bağlantılı olan ve bugün de Tahran'ın modernleşmiş kesimlerinin, geleneksel mertlik erdemlerinden yoksun Batılılaşmış gençleriyle tam bir tezat oluşturan bu tipler, çoğu kentlerde aynı fonksiyonu hâlâ görmektedirler.

Son olarak, çoğunlukla bürokratik mesleklerle bağlantılı ve kimisi de Sufî sistemlerle yakınlık içinde bulunan, Kaçar ve Pehlevî döneminde kurulmuş kimi örgütleri de anmamız gerekiyor. İran ikliminde, çok az durumlarda İslâmî bir renge bürünmüş bulunan, bir yandan da han-kâh'larla ilişki kurmaya çalışan Farmason localarının varlığı da belirtilmelidir.²⁰ Ancak pek az durumlarda, bu localara benzer herhangi bir örgüt doğrudan bir dinî karakter taşımadan İran'da şube açabilmekte ve modern okumuş sınırlardan pek çok kişiyi kendisine çekmektedir. Bir örgütten diğerine, hattâ kişiden kişiye değişiklik de gösterse, tüm bu durumlarda dinî bir öge kesinlikle vardır.²¹

Kutsal Kanun'un her şeyi kuşatıcı doğası nedeniyle, Müslüman dünyanın başka yerlerinde de olduğu gibi İran'da da, sosyal hayatın dinî ilkelerden bütünüyle kopmuş hiçbir yanı yoktur; her ne kadar devrim öncesinde modernizm ve modernizmin etkisiyle diriltilmiş eskilere dayanan birtakım tarihsel güçler, sosyal hayatın bazı yönlerini İslâm'ın

doğrudan hüküm alanından çekip çıkarmışsa da, o dönemde bile İslâm, evlilik ve boşanma gibi kişisel ilişkilerle, medeni hukukun pek çok kısmında işlerliğini koruyordu. Medeni hukuk alanında, Avrupa kanunlarından alınmış noktalar bile, 'ulema'nın onayıyla uygulanmaya konmuş ve içtihad'larla İslâm'ın kalıbı içine sokulmuştu. Dahası, devrimden önce bu kanunu uygulayanlar ve hakkında söz sahibi olanlar, hemen hemen ya bütünüyle medreselerin ya da İslâm fıkıhına açık bulunan İlahiyat ve hukuk Fakültelerinin mezunlarıydı. 79'dan sonra hükümet Şeriat'ı toplum hayatının tümüne yeniden hakim kılmaya çalışmış, ancak süreç henüz tam anlamıyla başarılamamıştır.

İslâm dışı uygulamaların en fazla görüldüğü alan ekonomik hayattır. Vergi sahasında, Şiilik'te zekât ve hums olan İslâmî vergilere ek olarak, İslâm dışı vergi sistemleri Emeviler'den bu yana uygulanagelmektedir. Çoğu zenginler, özellikle, pazardaki tüccarlar, hükümetin istediği vergilerden başka dinî vergileri de ödemeye devam etmektedirler. Dinî vergi, Kum gibi kentlerdeki Şii öğrenim merkezlerinin ana gelir kaynağını oluşturmaktadır ve devrimden sonra zorunlu kılınmıştır.

Dinî ruh kendisini ekonomik hayatta, belirli normlar şeklinde değil de, kişisel tavırlarda göstermektedir. İslâm'ın helal ve haram görüşü, faiz yasağı, altın ve gümüşü yığmanın, yetimlerin hakkını yemenin yasak oluşu ve daha pek çok hükümler, herkes tarafından gözetilmese de, ekonomik hayata inceden inceye sızmış durumdadır. Yine, yarının ne getireceğinin bilinmemesi konusundaki felsefî tutum, salt insanî olana güvenmeme, insanın faniliği duygusu gibi tüm kabullenişler de, belirli dinî normların görülmediği ekonomik hayat sahalarında rol oynamaktadır.

Siyasal hayat konusunda, Şiilik Sünniliğin tersine, halifelik kurumunun dinî yasallığını kabul etmeyip, Mehdi'nin yokluğunda monarşiyi en iyi yönetim biçimi olarak gördüğünden, İran monarşisi olumlu bir dinî özellik taşımaktadır. Geleneksel olarak İran monarşisi dini bir bakış açısı taşır. Şiiliğin Safeviler'le birlikte resmi devlet dinî olmasından bu yana, monark, dinî açıdan, Şeriat'ı korumak ve İslâm'ı yaymak göreviyle, ulemanın onayı altında yönetimde bulunması gereken yasal yönetici sayılmıştır. Bu görüş, 1906 İran anayasasında açıkça belirtilmiştir. Monarşinin İran'da Şiiliğin dinî yapısıyla bağlantısı, son dört yüzdür İran tarihinin kalıcı bir öğesi olmuş ve İslâmî kaynaklı bir kurum olmakla birlikte anayasa devriminden sonra ulemanın çoğunun içinde yer

aldığı parlamenter yönetim, siyasal hayata her zaman dinî bir ton katmıştır. Tabii Ayetullah Humeyni'nin 1979 İslam devrimiyle birlikte Velayet-i Fakih sistemini getirmesinden sonra durumun bütünüyle değiştiğini söylemeye bile gerek yok.

Dinî ve modern seküler normlar arasındaki zıtlaşma en iyi biçimde İran eğitim sisteminde gözlemlenmektedir. Şu anda, yani devrimden sonra bile İran'da iki eğitim sistemi hakimdir; biri, bilgin, hukukçu, cami imamı vs. yetiştiren medreseler; diğeri de, çeşitli alanlarda üniversite diploması almaya götüren modern eğitim sistemi. Bu ikinci sistemde de, ilk ve orta öğrenimde diğer konuların yanı sıra dinî bilgiler de verilmekteyse de, hiç bir zaman, geleneksel İslâm toplumunda var olan egemen dinî karakteri görmek mümkün değildir. Üniversitelerde de, İllâhiyat fakültelerinin dışında, edebiyat ve hukuk fakültelerinde din felsefesi, İslâm hukuku gibi dersler okutulmaktadır, ama, yine burada da diğer dersler dinî çerçevenin dışında kalmaktadır. Dinî ve seküler öğrenim disiplinleri arasında doğrudan bir çatışma; ister doğal, ister matematik veya felsefi bilimler olsun, her bilimin geleneksel ve kutsal bir karakter taşıyıp, İslâm'ın bütüncül dinî ve zihinsel hayatından asla kopmamış bulunduğu geleneksel İslâm dünyasında hiçbir zaman görülmeyen bir çatışma söz konusudur. Şimdilerde bu iki sistemi birbirine yakınlaştırma çabaları bulunmakla birlikte, söz konusu çabaların hali hazırda tam anlamıyla bir başarı kaydettiğini söylemek mümkün değildir.

Felsefeye gelince: Belirtmeliyiz ki, geleneksel İslâm felsefesi İran'da hâlâ oldukça canlıdır.²² Lâik Avrupa felsefe ekolleri üniversitelerde gösterilmekteyse de, ülkenin genel zihinsel hayatı üzerinde pek az etki yapmaktadır. Canlı bir İslam zihinsel geleneğinin varlığı, bazı müslüman ülkelerde olduğu gibi, İran'da İslâm'ın kolaycı ve sığ modern yorumlarına imkân tanımamıştır. Bunun da ötesinde, yukarıda da anıldığı gibi, bir zamanlar Farsça'ya çevrilmiş olan modern felsefî tartışmalar bile, İslâm felsefe geleneğinin varlığını kabullenmek zorunda kalmıştır.

San'at ve kültür hayatında, edebiyat, mimarî, plastik san'atlar, müzik, tiyatro vs. de, modern biçimler bazı sınıflar arasında farklı 'başarı' dereceleriyle yayılma göstermişse de, bütünüyle dinî ve manevî temele oturan geleneksel biçimler de canlılığını korumaktadır. Böyle durumlarda, sözgelimi, geleneksel biçimin yalnızca duygusal oyunlardan oluştuğu tiyatrodan, Batı insanının sorunlarını sergileyen Batılı biçimler, hiçbir zaman nüfusun büyük çoğunluğuna seslenememekte ve çoğunluğu

Tahran'da oturan Batı eğitimi görmüş küçük bir azınlık tarafından izlenmektedir. İranî ve İslâmî tema ve motiflerden yararlanma girişimlerinde de bulunulmuş ve son dönemlerde bu çaba belli bir başarı elde etmiştir. Diğer san'at dallarında ise, geleneksel biçimler zaman zaman çağdaş zeminlere oturtulmaya çalışılıyorsa da, pek az başarılı olınlabilmekte ve çoğu durumlarda özgün geleneksel san'at biçimlerinin çok çok gerilerinde kalınmaktadır. Fakat, İran toplumundaki modernleşmiş azınlığın benimsediği Batılı san'at biçimlerinin çeşitli yönleri gün geçtikçe içine kapanmasına karşın, san'atsal ve kültürel ifadenin geleneksel dinî biçimleri büyük ölçüde varlığını korumaktadır.²³

İranlılar'ın en önemli dinî uygulamaları, genelde tüm diğer müslümanlarınkı gibi, İran kültür ortamında aldıkları ikincil özelliklerin hemen hemen hiç etkilemediği namaz, oruç, hacc ve kurbandır. Bu ibadetlerin temel ögesi, İslâm'ın evrensel normları olmaktan ileri gelmektedir. Çoğu Şiînin genellikle öğle ile ikindi, akşam ile yatsıyı birleştirerek üç kez kıldıkları namaz, günlük hayatın ritmini oluşturur. Zaman kavramı ile hayatın akışının, dinin direği olarak kabul edilen zorunlu namazlarla belirlendiğini söylemek abartı olmayacaktır. Bunlara ek olarak, çok dindar olanlar nafile namazları da kılarlar; ayrıca, ümit, korku, beklenti vs. anlarında kılınan namazlar da mevcuttur.

Dinî bir görev olarak oruç, özellikle kutsal Ramazan ayıyla bağlantılıysa da, yine çoğu dindar kişiler yıl boyunca, özellikle de her İslâmî Hicri ayın başında, ortasında ve sonunda da oruç tutarlar. Ramazan süresince hayatın ritmi değişir ve günlük hayatın en dış yanlarında bile gözle görülür başkalaşimler meydana gelir. Modernleşmiş İranlılar'ın çoğu oruç tutmaz, fakat, oruç tüm ülkede gözetilir. Kutsal ay boyunca günler durgun, biraz sıkıntılı, ama, akşamlar neşelidir. Sık sık yakınlarla davetlerde bulunulur ve oruç açıldıktan sonra dinî ve sosyal hayat bütün bütüne birleşir.

Kutsal ayda, ilk imam Ali'nin, Küfe camiinde namazdayken başından vurulup, aldığı yaralar nedeniyle iki gün sonra öldüğü Ramazan'ın 19, 20 ve 21'inci geceleri, heyecan doruğuna ulaşır. Bu gecelerde tüm eğlenceler durur ve hem evlerde, hem de camilerde yas tutulur. Hele, 21'inci gece, ihya gecesi adıyla geçirilir ve camiler sabahlara kadar dolup dolup taşar. Halk yüz rek'at namaz kılar, llâhiler söyler, güneşin doğumuna değin dualar (özellikle, ünlü Şiî duası Cevşen-i Kebir) okunur.

Hacc, daha önce de belirtildiği gibi, İranlılar'ın dinî hayatında önemli bir rol oynar. Mekke'ye yapılan zorunlu Hacc ile kişi, hayatı boyunca yaptığı dinî eylemlere taç giydirir. Bu haccı yerine getirmek, mali imkânlar ve önceden ailesinin geçimini sağlamış olmayı gerektirdiğinden, haccedenler (Farsça'da bunlara hacı denir) belli oranda bir servet ve ekonomik refahla özdeşleştirilirler. Hacı tüm dindarlarca sevilir, ama, özellikle pazarda hacı olmak birtakım sosyal ve ekonomik avantajlar da sağlar. Ve pazarda bütün hacılar ilişkilerinde her zaman serzeniş ve sitemlerin ötesinde kalamadıklarından, özellikle modernleşmiş sınıflar arasında eleştirildiklerine tanık olunur. Yıllardır, İran toplumunun okumuşları içinden hacca gidenlere pek az rastlanmaktaydı. Ama, 70'lerden beri ve devrimden sonra bu durum bütünüyle değişmiş olup, her yıl hacc kervanları içinde toplumun her kesiminden insanlar yer almaktadır.

Mekke dışında, özellikle Irak'ta Necef, Kerbelâ, Samarra ve Kâzimeyn'le(*), İran'da Kum ve Meşhed'e yapılan haccların da günlük dinî hayatta büyük önemleri vardır. Bu merkezler ve çeşitli velilerle bağlantılı bulunan daha küçük yerler, dışlarında kalan yörelere İslâm'ın merkezinin ve Peygamber'in bereketini ulaştırırlar. Bu merkezler, Gök'le yerin birleştiği yüce merkezin birer yansımalarıdır. İmkânı olur olmaz daha 'merkezi' yerleri ziyaret edebilme ümidiyle, şu veya bu velinin türbesine bir-iki kez haccetmeyen bir İranlı bulmak gerçekten güçtür. Merkezleri dağ başlarında veya kötü iklimli yerlerde olduğundan, bazı hacclar özel güçlüklerle katlanmayı gerektirmekteyse de, haccların çoğunda dinî bağlılıkla Allah'ın nimetleri ve doğanın san'at güzellikleri birleşmektedir. Nüfusun büyük bölümü için böyle bir hacc, hayatın en zevkli eylemidir; aynı zamanda, yoğun bir arınma zamanı, haccdan sonra insanın üzerinde uzun süreli izler bırakan bir ibadet ve bağışlanma isteme dönemidir.

Hacc, İbrahim'in kurbanını yaşatan Kurban bayramıyla sona erer. Bu gün, yalnızca Mekke'de değil, tüm İslâm dünyasında koyun kurban edilir. Koyunlar özel renklerle işaretlenir ve kesimden önce kente getirilir; bayram sabahı da kurbanlar kesilir ve etinin büyük bölümü yoksullara ve komşulara dağıtılır. Bundan başka, yıl içinde daha başka kur-

(*) Necef'te İmam-ı Ali'nin makamı, Kerbelâ'da İmam Hüseyin'in, Samarra'da İmam Mehdi'nin ve Kâzimeyn'de İmam Musa el-Kâzım'ın makamı vardır. (ç.n.)

banlar da kesilir. Her şeyden önce, günlük öğünlerde kullanılan etlerin hayvanları da bir ibadet olarak, yani kurban olarak kesilirler; ikinci olarak, uzun bir yolculuğa çıkan birinin dönüşü, bir çocuğun (özellikle, erkek çocuğunun) doğması, yeni bir ev yapımı gibi hemen hemen her mutlu olayda da, bazen deve gibi, kesilmesi meşru hayvanlar, fakat çoğunlukla koyunlar kurban edilir.

Şii dünyaya, özellikle İran'a özgü bir diğer dinî eylem de, şu andaki biçimiyle Safeviler döneminde gelişen Ravza'dır. ('Şehitler Bahçesi' anlamına gelen Ravzat'üş-Şüheda adlı eserin isminden esinlenen) Ravza, özellikle Kerbela trajedisini vurgulayan hutbelerin ayetlerinin okunduğu ve dinî şiirlerin söylendiği günlere denir. Bu günler, Hüseyin'in ölümü ve sonrasıyla ilgili olup, Muharrem ve Safer ayları boyunca sürer. Kerbela trajedisinin meydana geldiği Muharrem'in kritik dokuzuncu ve onuncu günlerinde, tüm ülkede hükümetin desteklediği ravza yapılır. Özellikle kadınların ve genelde bütün katılanların yas ve dövünmeleriyle ve Peygamber Ailesi üyelerinin ölüm temalarını işleyen konuşmalarla geçer bu günler.

Dinî uygulamalar, diğer dinlerde ve İslâm dünyasının başka bölgelerinde de olduğu gibi, İran'da da doğum, evlenme ve ölüm gibi belli anlarda da günlük hayatın içine girmiştir. Çocuk doğar doğmaz kulağına şehadet cümleleri okunur. Erkek çocuklarda sünnet olayı belki doğumdan daha da öte dinî uygulamalarla yakından bağlantılıdır. Aslında kutsal bir eylem değil, bir bağlanma olan evlilik bile, İslâm tarafından geçerli kılındığı için yine kesin bir dinî eylem niteliğindedir. Bağlanmayı sağlayan (akdi yerine getiren) ayetler çoğunlukla ulema'dan biri tarafından okunur; her ne kadar, bu ayetleri bilen herhangi bir müslüman erkek tarafından da okunabilirse de...

Dinî duyguların en derin biçimde hatırlanıp, en ciddi olarak eyleme dönüştüğü an ölüm anıdır. Cesedin yıkanması ve gömülmesi İslâm Fıkhi'nın kurallarına uygun olarak yapılır. Ardından, erkeklerin camide, kadınların ise ölenin veya yakınlarından birinin evinde katıldığı bir cenaze hizmeti yerine getirilir. Bazen kadınların da, camide ayrı bir bölümde oturarak cenazelere katıldığı olur. Böylesi hizmetlere katılmak sosyal bir görev olduğundan ve çoklarının eşi dostu ve yakınları bulunduğundan, camilere cenaze hizmetine katılma kişinin hayatındaki en düzenli olaylardan birini oluşturur. Devrimden önce, Kur'an-ı Kerim'in okunuşundan sonra verilen hutbe, dinî yetkililerin toplumun üst kes-

mine, özellikle siyasal gücü ellerinde tutanlara ulaşmasında en iyi bir fırsat olmaktadır. Bu yüzden ki, bir hükümet üyesinin veya ünlü bir kişinin ölümü üzerine yapılan cenaze hizmetinin, İran'ın dinî siyasal hayatında özel bir anlamı vardı. Öte yandan, İran'ın son dönem tarihinde, böylesi günlerde çok sayıda siyasî öldürülmüş ve öldürme girişiminde bulunulmuştur. 79'dan sonraki radikal değişim bağlamında bu tür cenazeler de önceki önemlerini yitirmiş görünmektedir.

Kadınlar arasında yaygın olan ve sufra hazırlama denilen bir başka uygulama daha vardır ki, bir masa her türlü yiyeceklerle donatılır ve dostlarla komşular davet edilir. Ziyafette, ravza okumakta uzman ve kendisine ravza-han denilen bir kişi Kur'an okur, dinî şiirler söyler ve dinî konularda konuşmalar yapar. Yemeğin kalanı yoksullara verilir, ziyafette katılanlar evlerine götürür, eşe, dosta ve yakınlarla dağıtılır ve özellikle, bir bereket yemeği olarak hastalara ikram edilir. Özellikle kadınların düzenlediği sufra, çoğunlukla Fatıma ve Zeynep gibi Peygamber Evi'nin kadınlarının hayatlarındaki önemli olaylarla bağlantılıdır. Üstün bir özen ve en güzel bir tat duygusuyla girilen sofraya hazırlama işlemi, bir kez daha dünyayı inkar etmenin Allah'ın nimetinden yararlanmayla birleştiği dinî bir emek olarak görülür.

Hacc ve daha pek çok dinî eylemler gibi sufra da genellikle, karşılığında Allah'tan bir şeyler beklenen bir adak (nezir) sonucu yapılır. Adak, İran toplumunun tüm kesimlerinde, özellikle kadınlar arasında pek yaygındır. Kadınlar, sözelimi, eğer bir çocukları olur veya diyelim ki, kızları iyi bir eş bulursa yoksullara şu kadar para vermeği veya sufra hazırlamayı adarlar. Öğrenciler, sınavlarını başarırlarsa haccetme veya oruç tutma adığında bulunurlar. Tüccarlar, eğer iş bağlantıları beklenen sonucu verirse pazarda şu kadar kurban kesmeyi adarlar. Diğer geleneksel halklar gibi, İranlılar'ın da, Kendisi'ni razı edecek birtakım eylemler karşılığında Allah'tan bir şeyler istedikleri sürekli bir 'dini takas' vardır. Adağa karşı tavrını ve sürekli olarak Yaratıcı'yla giriştiği 'takas'ı anlamadan, İranlı'nın psikolojisini ve içindeki ümit ve korku gerilimlerini anlamak öyle kolay kolay mümkün değildir. Yalnızca velilerdir ki, karşılığında bir şey istemeden bütünüyle Allah'ın iradesi doğrultusunda hayat sürebilirler. Fakat, bu en yüce manevî tavır da hiçbir zaman şu veya bu şekilde, dışa yansıyan genel dinî biçimi geçersiz kılmaz.

Ulema'nın koruyup kutsallaştırdığı ve İslâm geleneğinin bilinçli ve zihinsel yönlerini temsil eden dinî uygulamaların yanı sıra, en yoğun

bir dinî arzu ve istekle birleşen, daha çok sayıda halk uygulamaları da vardır. Muharrem ayı boyunca, dinî şiirler okuyup, nerdeyse bir çılgınlık haline düşünceye kadar kendilerine vurarak Kerbelâ yası tutan siyahlar giyinmiş erkekler, uzun alaylar tertiplerler. Çok seyrek de olsa, bazen öyle noktalara gelinir ki, bazıları kendilerine zincir ve kılıçlarla vurarak, kan kaybindan baygın düşerler. Bu tür pratikler genellikle dinî otoriteler tarafından büyük çapta eleştiriye uğramıştır. Çoğu alaylar kentlerin caddelerinden geçer; davulların ritmik vuruşlarıyla kederden tıkanan insan sesleri ahenkli bir birlik oluşturur. Daha büyük kentlerde ise, dinî amblemlerin ve Peygamber Ailesi'nin sembollerinin ardından yürüyen binlerce çocuk, genç ve yaşlı insanların görünüşü, en tahrik edici bir dinî görüntü halini alır.

Öte yandan, her ne kadar, Safevîler ve Kaçarlar döneminde aristokratik bir san'at şekline bürünmüşse de, taziye de, yaygın dinî gösterilerden biridir. Bu gösteri, derin dinî duyguların bir ifadesi olarak karşı çıkılmasa da, ulema tarafından hoş karşılanmaz. Köylerdeki basit şekillerinden, kentlerdeki kapsamlı biçimlerine kadar taziye, Kerbelâ'da Hüseyin'in şehit oluşuyla sonuçlanan olayları canlandırır. Törenler, üçüncü İmam Hüseyin'in ölüp başının kesildiği Muharrem'in onuncu, yani Aşura günü tam öğle vakti doruk noktasına ulaşır. Binlerce insanın bu temsili ortaya koymak ve daha çevre köylerden binlercesinin de bu taziye katılmak için toplandığı Kum gibi bir kentte, İran'daki dinî hayatın en canlı ve en etkili görüntülerinden biri sergilenir.

Nihayet, halk arasında görülen bir diğer dinî olgu da fal, büyü ve diğer gizli san'atlara duyulan ilgidir. İslâm, kural olarak büyü yapmaya karşıysa da, bu yasak halkın, özellikle kadınların, böylesi şeylere, çoğunlukla birtakım İslâmî uygulamalarla birleştirerek başvurmalarını engelleyememektedir. Bunun da ötesinde, bazı Kur'an ayetlerinin eskiden beri bir 'büyü gibi' kullanılması, yani bazı durumlarda elde edilen formülün okunması bilimi gelişmiştir. Her ne kadar bu bilim 'yaygın' olmak-tan çok çok uzaksa da, günlük hayatta geniş bir uygulanma alanına sahiptir. Halkın yanlarında taşıdığı veya belli durumlarda okuduğu imam-lar ve Sufi velilerle bağlantılı dualar da vardır. Salt dinî özelliklerinin yanı sıra, bu tür uygulamalar bir tür büyüsel nitelik de kazanmıştır. 'Dua-yazıcı' (dua-nüvis), reml-atıcı gibi kentte olsun köyde olsun, İranlı kadının hayatında demirbaş eşya gibidir. Dua-yazıcı, salt dinî öğelerle tüm fal biçimlerini ve hem gizli, hem de sözde gizli bilimleri birleştirir.

İran'da hayatın ritmi, çoğu İslâmî, bazısı da İslâm öncesi İran kaynaklı ve pek azı son dönem ulusal olaylarla ilgili bazı tatillerle belirlenir. Hem İslâmî, hem de eski İran tarihlerinin bütünüyle dinî bir yönü vardır. Bugüne değin, İran'da yeni yılı başlatmış olan eski Zerdüştlük'ten kalma Nevruz tümüyle İslâmî bir renge bürünmüştür. İlkbahar'ın gündönümü anında (22-23 Nisan gece yarısı-ç.n.) halk, Zerdüştlük günlerinden beri süregeldiği şekilde başı 's' harfli yedi nesneyle birlikte Kur'an'ı masalarının üzerine kor. Bu arada dualar edilir, Peygamber'e ve Ailesi'ne salat ve selam getirilir.

İslâmî tarihlerle ilgili olarak, Hacc'ın sonunda Kurban (ezha) bayramı, Ramazan'ın sonunda Ramazan (Fitr) Bayramı (id-ül-fitr), Peygamber'in ve Ali'nin doğum günleriyle, Şiî inancına göre, Ali'nin Peygamber tarafından halifesi seçildiği Gadir Bayramı (id-i gadir) bütün İran'da sevinçli anlar olarak kutlanır. Yine, bütün kentlerin sayısız ışıklarla aydınlatıldığı Mehdi'nin doğum günü yıldönümleri de oldukça önemlidir.

Takvim trajik olaylarla da doludur; en önemlileri Hüseyin'in ölüm günü 10 Muharrem, Ali'nin ölüm günü 21 Ramazan, Peygamber'in ve ikinci İmam Hasan'ın ölüm günleri 28 Sefer ve aynı zamanda Fatıma'yla diğer İmamlar'ın ölüm günleridir. Bütün bu tarihler, dinî hayatın daha bir yoğunlaştığı ve günlük hayatın çeşitli yönlerden başkalaştığı anlardır. İranlı'nın ruhundaki acıklı öge, bireyi ve toplumu dinî sorumluluklarını unutmaya iten hay huydan temizleyen böyle günlerde doruk noktasına ulaşır.

Bugün İran'da, Şiî öğretilerin bir yönüne diğerleri pahasına ağırlık veren ve toplumun ana gövdesinden ayrılan birtakım gruplar vardır. Bunların en eskisi, Ortaçağlar'daki etkili İsmaili topluluktan kalma İsmaililerdir. Dinî inançlarında, Gizli İmam veya Mehdi gibi bazı istisnalar dışında On-iki İmam Şiîliği'ne yakındırlar. İlâhîyat açısından önemli olan ve iki yüzyıl önce Şeyh Ahmet Ahsaî tarafından kurulan Şeyhîlik en fazla Kirman'da görülür. Şeyhiler te'vil'in rolüne ağırlık verirler ve İmamlar'a daha özel bir saygı beslerler. Ali-Allahîler ve Ehl-i Hakk Kürdistan, Mazenderan ve güney eyaletlerde yaşarlar. Bu grupların bazı üyeleri içinde, Ali'nin tanrılığına ve Tanrı ruhunun Ali'ye girdiğine (hulûl) inanmak kadar aşırı inançlar taşıyanlar vardır.

Bu grupların İran'da genel dinî hayat açısından sahip oldukları en önemli özellik, günlük İslâmî uygulamaları küçümsemeleri ve hattâ ba-

zılarının günlük ibadetleri bile normal şekilde yerine getirmemeleridir. Çoğu durumlarda, politize olmuş veya sonunda, Sünni olsun Şii olsun, genel İslâmî yapının karakterini oluşturan dengeyi yıkmaya varan zahiri bir sosyal karektere bürünmüş Sufi sistemler halindedirler. Ama yine de, İslâm geleneğinin bütüncül kalıbı içinde kalmaları durumunda İslâmî gruplar olarak görülebirlirler. Ama, Babilik ve özellikle, İslâmî yapının bütünüyle dışında bulunan ve hiç bir şekilde İslami bir hareket veya mezhep sayılamıyacak olan Bahaîlik böyle değildir. Bugün İran'da Bahaîlik, bağluları az da olsa, ülkenin lâikleştirilmesinde ve dinî birliğin yıkılmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Sonuç olarak, İran'daki yapının, İran'da yalnızca zahiri biçimlere dayalı dinî çalışmaları sonuçsuz bırakacak bir elastikiyet gösterdiği belirtilmelidir. Dışardan bakanlar, Devrim öncesinde, hayatlarının hemen hemen bütün yönlerinde dinî bir ruhun egemen olduğu geleneksel İran toplum altyapısının üzerine, dinî uygulamalardan uzak modern Batılaşmış bir sınıfın bindirilmiş olduğunu görürler İran'da. İran'ın geleneksel dünyasının sınırları içinde yaşayanlar için, İslâm öncesi normlar bile bütünüyle İslâmlaşmıştır. Bunun yanı sıra, dıştan bütünüyle lâikleşmiş görünen modernleşmiş kesim arasında bile, daha az elastik bir zihniyete sahip bir halkta varlığı pek düşünölmeyecek türden geleneksel dinî eğilimler vardır. Devrimden önce, en son Avrupa modasına göre giyinen ve Batılı kadınlar gibi davranan, fakat yine de, gerilim ve üzüntü anlarında veya dinî olaylar üzerine bütünüyle geleneksel dinî tutum sergileyen kadınlara sık sık rastlamak mümkündü. Devrim sonrasında kadın giyim kodları kamusal alana tam anlamıyla empoze edilmiş olmakla birlikte, söz konusu kadın tipi hâlâ hayatiyetini korumaktadır. Yine aynı şekilde, dine karşı kayıtsız akılcı bir cephede yer alan pek çok erkeklerin, kutsal ziyaret yerlerinde veya dinî törenlere katılma durumunda bütünüyle değıştikleri görölmektedir.

Evet, denilebilir ki, çağdaş İranlı'nın hayatında, devrimden önce bile, hemen hemen bütünüyle evrensel ilkeler ve günlük olaylarda da, daha önceki dinlerin kendi ilkeleriyle uyum içinde bulunan öğelerini kendi dünya görüşü içinde bütünleyen İslâm vahyinin ruhu ve biçimi egemendi ve hâlâ egemenliğini korumaktadır²⁴ Bunun da ötesinde, hayatın bazı alanlarının, modernizmin etkisiyle geleneksel dinî hayatın yö-rüngesinden çıktığı durumlarda, bile dinî öğeler ve tutumlar belli ölçülerde varlığını sürdürmektedir. Kuşkusuz İran'da da, Arap Dünyası'nda

olduğu gibi, İslâm'dan, en azından dıştan bakıldığında bütünüyle kopmuş görünen ve Batılı ideolojileri taklide dayalı bir dünya görüşünü benimseyip, genelde müslümanlarla ilgili olarak önceki bölümlerde değinilen Doğu-Batı gerilimini sürekli olarak yaşayan küçük bir azınlık vardır. Fakat, İranlılar'ın büyük çoğunluğu için, yüzyıllardır kendileriyle yaşayıp kendileriyle öldükleri dinî gerçekler, bugün de hayatlarının ufkunu kaplamaya devam etmektedir; her ne kadar, zaman zaman geçici olarak bulutlar birtakım gözlerde bu ufku bulandırmaktaysa da. Bulutlar hiçbir zaman kalıcı olamaz; ve çağlar boyu diğer müslümanların olduğu gibi, İranlılar'ın da hayatını birleştiren ve yönlendiren ve bugün en kalıcı gerçeklik olarak varlığını sürdüren bu ufku, hayatında şu veya bu şekilde görmeyen bir kimseyi bulmak öyle kolay kolay mümkün değildir.

Devrimin getirdiği pek çok değişikliğe rağmen, söz konusu gerçeklikler sürmektedir. Yeni durum, hem İslâm'ın uygulanması ve hem de hükümetin İslam adına empoze ettiği kimi kararlara gençler arasında gösterilen tepkiler açısından yeni birtakım dinamikleri de beraberinde getirmiştir. Ancak, tarihinin şu döneminde geçirdiği zahiri değişimler ne olursa olsun, İranlılar'ın ruhu ile İslam arasında varolagelen derin bağ, her halükarda hayatiyetini koruyacaktır.

Dokuzuncu Bölümün Notları:

¹Gerçekte, modernleşmiş Arap müslümanların, özellikle, yoğun ulusalcılık biçimlerinden etkilenenlerin yanlışlığı bir başka yöndedir. Hz. Peygamber'i yalnızca bir Arap kahramanı, İslâm'ı da bir tür Arap dehasının ürünü olarak görüp, Büyük melek Cebrail'in ve Kur'anî Vahy'in kaynağını unutarak İslâm'ı 'ulusallaştırmak' yönündedir bu yanlış. Hz. Peygamber'in böyle 'Arap ırkının bir kahramanı' olarak görülmesi, yalnızca Arap olan müslümanların değil, Arap Hristiyanların da yazdıkları biyografik incelemelerde yansımaktadır.

²Bu makale, 1979 Devrimi öncesi İran'da İslam üzerinedir. Elbette söz konusu hadiseyle birlikte bu makalede konu edilmeyen pek çok değişiklik vukubulmuştur; ancak burada tartışılanlar sadece halihazırdaki manzaranın arkaplanını değil, aynı zamanda mevzubahisdeğişikliklere rağmen hâlâ bir gerçeklik olarak varlığını koruyan noktaları da açıklayıcıdır.

³İranlılar'ın, yalnızca İslâm'ın dinî bilimlerine olan katkıları için bk: S.H. Nasr ve M. Mutahhari, *The Religious Sciences*, Cambridge History of Iran C: IV, Cambridge 1975, s: 464-480; İslâm felsefe ve bilimlerine İran'ın katkısı için bk: S.H. Nasr, 'Philosophy and Cosmology', a.g.e. s: 419-441 ve 'Life Sciences, Alchemy and Medicine', a.g.e. s: 396-418; yine bk: H. Corbin, *Terre celeste et corps de resurrection*. İslâm ve medeniyetle İranlılar arasındaki karşılıklı ilişki ve etkileşimler hakkında Farsça'da bulunabilecek çok daha geniş bilgi için bk: M. Mutahhari, *Hıdemat-ı mütetekabil-i İslâm ve İran*, Kum, Defter-i intisarât-i islami, 1984. Yine bk. S.H.Nasr, *Islamic Intellectual Tradition in Persia*.

⁴İran'da İslâm'ı Arap Dünyasındaki İslâm'dan daha ayrıntılı olarak ele almamızın nedeni, Batı dillerinde İran'daki İslâm hakkında yazılmış ciddi eserlerin çok çok az olmasıdır. Devrime kadar, Batı dillerinde İslâm üzerine yazılmış eserlerin hemen hepsi, H.A.R. Gibb, W.S.Smith ve K. Cragg gibi tanınmışları da içinde olmak üzere İran'a bir bölüm ayırmamaktadır. Bu durum devrimden sonra değişmiş ve İran hakkında pek çok eser yayınlanmış olmakla birlikte, bu eserler tarihsel kökenler ve hâlâ süren geleneksel modellerden ziyade, mevcut değişiklikleri konu edinmiştir.

⁵Bugün İran'da yaşayan yaklaşık 65 milyon İranlı'nın % 98'i müslüman, kalanları ise Zerdüş, Hristiyan, Yahudi, Babi ve Bahaîdir. İslâmî nüfusun ise onda biri Sünni, onda dokuzu Şiîdir.

⁶İran kültürünün devamlılığı konusunda bk: S.H. Nasr, 'Islamic Intellectual Tradition in Persia', bölüm1&2, s. 3-27, yine, Corbin, yukarıda a.g.e.

⁷İran dinleri hk. bk: G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1961; bu eserde, konu üzerinde 1960'a dek yayınlanmış belli başlı eserle-

rin bibliyografyası da vardır. Daha sonraki çalışmalar için bk. W.Malandra, *An Introduction Ancient Iranian Religion*, Minneapolis, Minnesota Publications in the Humanities, 1983; S.Shaked, *From Zoroastrian Iran to Islam; Studies in Religious History and Intercultural Contacts*, Brookfield (VT), Ashgate Publishing Co., 1995; ve G.Gnoli, *De Zoroastre a Mani*, Paris, Travaux de l'Institut d'Etudes Iranniennes de l'Universite de la Sorbonne Nouvelle, 11, 1985.

⁸Selman'ın İranlı müslümanlar yanındaki önem ve anlamı konusunda L. Masignon'un değerini halâ koruyan Salman Pak et les premises spirituelles de l'Islam Iranien adlı eserine bk. Paris, Societe des eludes Iraniennes, 1934; İngilizce çevirisi: J.M. Unvala, *Salman Pak and the Spiritual Beginnings of Iranian Islam*, Bombay, 1955. Ehl-i Beyt'in Şiilikteki rolü için bk: A. Tabatabai, *Shiite Islam*, çeviren ve yayına hazırlayan S.H. Nasr, Albany (N.Y.) 1975. Ayrıca bk. *A Brief History of the Fourteen Infallibles*, Tahran, World Organization of Islamic Services, 1984.

⁹Şiilik ve Sufilik arasındaki çok yakın ilgi ve Sufiliğin Moğol istilası sonrası Şiiliğin yayılışında oynadığı etki konusunda bk: M. Mole, 'Les Kubraviya entre, Sunnisme et Shi'isme aux huitieme et neuvieme yiecles de l'Hegire' *Revue des Etudes Islamiques*, XXIX. 1961, s: 61-142. Yine, S.H. Nasr, *Sufi Essays*, Bl: VIII, ve M. Mazzaoui, *The Origin of the Safavids*, Wiesbaden, F. Steiner, 1972.

¹⁰Sufizm'in İran kültürünün çeşitli yönleri üzerindeki etkisi konusunda yapılan çalışmalara bir örnek olarak bk: N. Ardalan ve L. Bahtiyar, *The Sense of Unity, The Sufi Tradition in Persian Architecture*, ve S.H. Nasr, 'The Influence of Sufism on Traditional Persian Music', çeviri: W. Chittick, *bizim Islamic Art and Spirituality* içinde, Albany (NY), State University of New York Press, 1987, s. 163-174.

¹¹İlâhî Kudret'le insanların eylemlerinin özgürlüğü imkânı ve dünyadaki şerr ilişkisi konusunda bk: F. Schuon, *Islam, the Perennial Philosophy*, Londra, 1976, özellikle Teodise bl. (Teodiso: En üst düzeyde iyiliğin meydana gelebilmesi için kötülüğün de gerekli olduğunu savunarak, Allah'ın tedbirlerini haklı kabul eden fel-sefe-ç.n.).

¹²Yazılarımızın çoğunda bu doktrini genişliğine ele aldık, özellikle bk: *Science and Civilization in Islam*. Yine bk. *Religion and the Order of Nature*, New York, Oxford University Press, 1996, s.60-65.

¹³Genelde İslâm dünya görüşünün özellikleri olan bu öğeler, kuşkusuz çeşitli biçimlerde ve değişik önem dereceleriyle diğer Müslüman halklar arasında da vardır. Burada İran kültürünün hususi niteliğini oluşturan yan, arınmaya ve güzelliğin ifadesine, İlâhî Güzelliğin yansıması olarak hayatın hemen her alanında özel bir ilgi duyması ve dünyanın geçici niteliği konusundaki özel duyumlarıyla, hayatta bul-duğa yoğun bir neşe duyumunu birleştirmesidir.

¹⁴Ünlü bir Arap deyişine göre, 'lâ tekrar fi't-tecellî - tecellide tekrar yoktur.'

¹⁵Bu trajik özellikler, insanın göksel kaynağına duyduğu özlem duygusuyla yakından bağlantılıdır. Her iki manevî tavır, yani hem hüzn, hem ferah tam bir tamamlayıcılık ve ahenk içinde Hafız ve Rumî gibi üstadların Sufi şiiilerinde yer almaktadır.

¹⁶"Kutsallık, imkânsızlıkla mucize arasında biten bir ağaçtır." F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, s. 209. Evet, ağaç büyür mü büyür ve Göğün bereketiyle veliler yetişir. Velilerin varlığı, insanın evrensel varlık düzeninde sahip olduğu, hem Kaynak'tan en uzak noktadaki, hem de, kendisini yeryüzünde Allah'la birleşmeyi başarıp, kutsallığı elde edebilen tek varlık yapan özel, merkezî yerini gösterir.

¹⁷Geleneksel İran kentlerinde cami-pazar ilişkisi için bk: Ardalan ve Bahtiyar, yukarıda anılan eserleri.

¹⁸Şiirlik'te müctehid, ictihad yapabilen, yani İslâm fıkhiyla ilgili sorunlarda kendi bağımsız görüşünü ileri sürerebilir.

¹⁹Vakıfları bir hükûmet kuruluşu, hattâ bakanlık halinde yeniden organize edip, kontrol altına alma yalnızca İran'a özgü değildir. Bugün çoğu İslâm ülkelerinin hükümetleri evkaf idaresiyle ilgili bir kuruluşa sahiptir. İran'da devrim sonrasında hükümet yapısı içinde yer alan Evkaf Dairesi bütünüyle dönüştürülmüş ve büyük bir güce sahip olmuştur; fakat tabii ki bütünüyle dini otoritelerin idaresi altında.

²⁰Son elli yıldır Safi Ali Şahî sistemi içinde gelişen olayları hatırlıyoruz. Ama, şunu da belirtmeliyiz ki, diğer tarikatların çoğu Mason localarıyla herhangi bir bağ içinde olmaktan şiddetle kaçınırlıdır.

²¹Böyle durumlarda, her zaman gerçek geleneksel görüş açısından sapma tehlikesi söz konusudur; özellikle, Fransız Devrimi'nden sonra meydana gelen ve faal masonluğun işlemsel uygulamasından ve localar içindeki temelinden koparak Farmasonluğu spekülâtif bir hale getiren sözde reformlar döneminden beri Batı'da Farmasonluk içinde görülebilecek etkilenmeler göz önüne alınırsa. İran'da, 1979'dan sonra Farmasonluk ve onunla ilişkili her tür faaliyetin yasaklandığını da burada belirtelim.

²²Günümüz İranında İslâm felsefesiyle ilgili olarak bk: S.H. Nasr, 'The Tradition of Islamic Philosophy in Persia and its Significance for the Modern World', *Islamic Intellectual Tradition in Persia* içinde, bölüm 3, s.28-33; ve H. Corbin 'The Force of Traditional Philosophy in Iran Today', *Studies in Comparative Religion*, Kış, 1968, s: 12-26. 1979 devriminden sonra da İslam Felsefesine duyulan ilgi giderek artmaya devam etmiştir.

²³Modernleşmiş İranlılar arasında, geleneksel san'atın algılanmasına yönelik zıt eğilimler de vardır; ne ki, böyle bir san'atı meydana getiren manevî güçlerin algılanması eksikliğinden dolayı bu tür eğilimler yüzeyde kalmaktadır. Geleneksel sanatlar Devrimden sonra etkisini korumuş ve özellikle hat sanatında ciddi bir yeniden doğuş gözlenmiştir.

²⁴Modernleşmiş İranlıyla modernleşmiş Arap arasındaki belli başlı farklılıklardan biri işte bu noktada yatmaktadır; yani, aşırı bir ulusalcılıkla birleşen modernizmin gücü, kendinden etkilenen Arapların, bu bağlamda salt bir Arap 'olgusu' olarak görülen İslâm da içinde olmak üzere, Arap olan her şeye bir övünç duygusuyla, Arap olmayan müslümanlara ise, özellikle İranlılara ve Türkler'e küçümseyerek bakmasına yol açmaktadır. Aynı güçler, İranlının içinde İslâmî geçmişiyle, İslâm öncesi geçmişi arasında bir gerilim yaratmakta ve İslâm'ın, içinde yer etmiş güçleri zayıflayınca Araplara karşı, İran dilini, kendisini son derece zenginleştirip, bin yıldır tüm Asya'da İslâm kültürünün evrensel dillerinden biri yapan Arapça'nın etkilerinden 'arındırma' noktasına kadar varan bir hor görme duyguları uyanmaktadır.

Onuncu Bölüm

ÇÖKÜŞ, SAPMA VE YENİDEN DOĞUŞ: ÇAĞDAŞ İSLÂM ÇERÇEVESİ İÇİNDEKİ ANLAMLARI

islâm'ın İslâm dünyasındaki bugünkü durumunu ele aldıktan sonra, şimdi de, çeşitli İslâm ülkelerinde, modernleşmiş olmalarına rağmen, hâlâ İslâm'la ve tarihiyle ilgisini koparmayan müslümanların zihninde modernizmin doğurduğu daha spesifik sorunlara göz atmamız gerekiyor. Bütün bilim dallarında, deyimlerin açıkça tanımlandığı ve zihinlerde her zaman belirli bir anlamla kullanıldığı geleneksel İslâm eğitim ve öğretimindekinin aksine, son yüzyılda, kendi geleneklerini ele alan çok sayıda modernleşmiş müslüman arasında, bir anlam belirsizliği ve çoğu deyimlerin rastgele kullanılış eğilimi, en basit düzeyde karmakarışık bir zihin yapısını yansıtan bir eğilim başgöstermiş bulunmaktadır. Sözcükler ve deyişler, çokları tarafından, uğradıkları kültürel şoku ve çoğu zaman da Batı karşısındaki bir türlü sıyrıp atamadıkları aşağılık duygusunu ele verir biçimde kullanılmaktadır. Yazdıkları, çoğunlukla, modern veya post-modern Batı medeniyetinin ölçüleri ve yargıları karşısında kölece bir zihni teslimiyeti ortaya koymaktadır. Dahası, İslâm'la adından ve belli duygusal bağlılıklardan başka bir alakası kalmayan bu ölçüler, İslâm vahyinin kalbinde yatan zihinsel ve manevî gerçekten yoksun bir İslâm perdesi altına gizlenmektedir. Bu bölümde, genellikle İslâm tarihini ve

bugünkü İslâm dünyasını anlatmak için sıkça kullanılan ve bir tür modernleşmiş müslümanın, bir din ve tarihsel bir gerçeklik olarak İslâm'ın bütünü karşısında takındığı tavrı yansıtan üç sözcüğü, 'çöküş', 'sapma' ve 'yeniden doğuş' kavramlarını tartışacağız.

İslâm dünyasının modernizmin gelişinden önceki durumunu belirtmek üzere, modernleşmiş müslüman bilginlerin sürekli olarak kullandıkları "çöküş" deyiminden başlayalım önce; evet, "çökmüş" bir dünya olarak tanımlanıyordu İslâm dünyası. Ama bu değer yargısı hemen şu soruyu akla getiriyor: 'Neye göre çökmüş, hangi ölçüye göre çökmüş?' Bir şeyin kendisiyle ölçüldüğü ve kendisine göre çökmüş yargısına varılan bir ölçü olmalı ortada. Burada, bazıları ölçü diye İslâm'ın ilk yüzyıllarını alıyorlar; ama, yine de bilerek ya da bilmeyerek, çöküş durumunun ölçüsü olarak gizliden gizliye modern Batı'nın değerler sistemi benimsenmektedir. Bunun en güzel kanıtı da, şu anda Batı'da geçerli olan anlamı çerçevesinde ele alınan bilim sorunudur. Çoğu Oryantalist gibi, pek çok modernleşmiş müslüman da, bilimle medeniyeti bir saymakta ve herhangi bir insan toplum ve kültürünü değerlendirmenin ölçüsü olarak, bir bilim ortaya koyup koymadığına bakmakta; ancak bilim tarihinin öğrettiği dersleri hiç mi hiç hesaba katmamaktadır.¹ Bu durumda, İslâm medeniyeti de, Batı'nın bugün yüklediği fonksiyon içinde bir bilim adamı yetiştirmekten kesildiği andan itibaren çökmeye başlamış olarak görülmektedir. Ve bu kesintinin tarihi olarak da, yine çoğu müslüman yazar, daha şu son zamanlara kadar, İslâmî zihinsel hayatın tüm yönlerine karşı duydukları ilgiyi İslâm'ın Batı'yı etkilediği dönemle sınırlayan, Batılı kaynakların verdiği tarihi almaktadırlar. Bunun sonucunda, felsefeden matematiğe İslâm'ın neyi varsa, bir yerlerde, İslâm'la Batı arasındaki zihinsel temasın pratik amaçlar düzeyinde sona erdiği Yedinci/Onüçüncü yüzyılda² gizemli biçimde birden çöküntüye uğrayıvermektedir. Bu görüşü benimseyen modern müslüman yazarlar, kendileri bir araştırma yapma veya hiç olmazsa, İslâmî astronominin Dokuzuncu/Onbeşinci yüzyılda ne kadar önemli ve İslâm tıbbının Oniki/Onsekizinci yüzyıla değin İran'da ve Hindistan'da ne kadar canlı olduğunu gösteren Batılı bilginlerin daha yeni ve daha az tanınan araştırmalarına dalma zahmetine bile katlanmıyorlar.³

Medine toplumunu en mükemmel İslâm toplumu -tüm diğer İslâm toplumlarının ona göre yargılandığı bir toplum modeli- olarak gören geleneksel İslâmî bakış açısına değil de, modern Batı'nın dünyevî yönü

içindeki ‘medeniyet’ ölçüsüne⁴ dayanan bu çöküş anlayışı, genç müslümanların zihinlerini dumura uğratmış ve onların kendilerine ve kendi kültürlerine olan güvenlerini yitirmelerine yol açmıştır. İslâm dünyasında, aşama aşama ve normal bir ‘yaşlanma’ ve zamanla vahyin göksel kaynağından gittikçe uzaklaşma süreci olarak meydana gelen çöküşü, bu çöküşün en son niteliği üzerinde fazla durmadan tasvir etmek yerine, bu tür yazarlar, İslâm dünyasının Yedinci/Onüçüncü yüzyılda çökmeye başladığı gibi hayali ve iğrenç bir kuram ileri sürmektedirler. Eğer durum dedikleri gibi olmuş olsaydı, İslâm’ın büyük bir medeniyeti besleyip, bugüne değin yaşayan bir güç olarak ayakta kalmasına imkân bulunmayacağı gerçeğini nedense unutuyorlar. İsfahan’daki Şah (İmam) Camii, İstanbul’da Sultan Ahmet Camii veya Tac Mahal gibi san’at şaheserlerini, bir Cami’nin, bir Saib Tebrizi’nin edebî şaheserlerini ve bugüne değin büyük veliler yetiştiregelen Sufizm’in içerdiği her zaman canlı manevî İslâm geleneği şöyle dursun, bir Molla Sadra ve bir Şeyh Ahmet Sirhindi (İmam-ı Rabbanî-ç.n.)’nin kelâm sentezlerini bir yana itiyorlar. Şurası gerçek ki, eğer çöküş, bütünüyle Batılı değer yargılarını kabul eden şu modernleşmiş müslüman yazarların hayal ettikleri ve ileri sürdükleri gibi, İslâm dünyasını çok erken bir tarihte yakalamış olsaydı, ortada, bu gruba şu yüzyılda ‘diriltmeleri’ için İslâm medeniyeti diye bir şey kalmazdı. Yığınla oryantalistin görmek istedikleri biçimde, uzun zaman önce ölmüş ve arkeolojik bir ilgi konusu haline gelmiş olurdu İslâm medeniyeti.

‘Sapma’ sözcüğüne gelince; bu, modernistler tarafından pek seyrek kullanılmakta ve ed-Din sözcüğünün en geniş anlamında ‘gelenek’ten söz etmek, sapma imkânından da söz etmek demek olduğundan, kendisiyle, kendilerinininki de içinde olmak üzere, herhangi bir insan toplumunu yargılayabilecekleri manevî ve dinî bir ölçünün varlığından haberdar, daha çok kurallara bağlı müslüman yazarların yazılarında görülmektedir. Bu deyim gerçekte, R. Guénon’un diliyle ‘canavarlık’ demesek de,⁵ bizzat kendisi bir sapma ve anormallik olan Batı medeniyeti hakkında kullanılacağı yerde, burada söz konusu ettiğimiz modern yazarlar, herhangi belli bir ‘dünya’nın özgül zaman ve mekân şartlarını belirleyen geçici akımları yargılamak için nesnel bir ölçüden, bu akımları aşması gereken bir ölçüden yoksun bulunduklarından ötürü, söz konusu kavramı kullanmakta sakıngan davranmaktadırlar. Elbette ki bu durum çok daha şaşırtıcı olmaktadır; çünkü geleneksel İslâmî kaynaklar, böy-

le bir ölçüyü keşfetmek ve çağdaş insanın anlayabileceği bir dilde böyle bir eleştiriyi formüle etmek için gerekli olan bütün malzemeleri yeterince sunmaktadır.

‘Yeniden doğuş’ deyimini ise, en vahşi kullanım biçimleriyle, san’attan edebiyata, edebiyattan siyasete her yerde görmek mümkündür. Modernistler, İslâm dünyasındaki hemen hemen her eylem biçiminden, ennehda şeklindeki Arapça, çevirisiyle çağdaş Arap edebiyatında en çok kullanılan sözcüklerden biri haline gelen yeniden doğuş olarak söz etmekten hiç mi hiç bıkmazlar. Bu sözcüğün böyle kullanılıvermesinin ardında sinsi bir şeyler yatmaktadır; çünkü bu sözcük, Greko Romen putatapıcılığının, Kilise Pederleri, özellikle Aziz Augustine tarafından Hristiyanlık içinde zaten bütünleştirilmiş bulunan öğelerinin değil de, manevî açıdan öldürücü öğelerinin yeniden gündeme gelip, Hristiyan medeniyetine sersemletici bir darbe indirerek, onun bir Hristiyan medeniyeti şeklinde doğal çiçeklenme dönemine ulaşmasına engel olduğu Rönesans’ı hatırlatmaktadır. Rönesans denilince akla ilk gelen, İslâm’la taban tabana zıt olan Prometeci ve Titanik ruhun (*) Batı’da bir kez daha dirilmesinden başka bir şey değildir.⁶ Bugün pek çok müslümanın Rönesans’tan anladığı, İslâm’ın yerini almak üzere geldiği güçlerin, geleneksel Müslümanın düşüncesinde Cahiliyye çağıyla özdeşleşen güçlerin şu veya bu biçimde yeniden dirilmesinden başka bir şey değildir. Bu, belli bir alanda herhangi bir ‘rönesans’ın imkânsız olduğu demek değildir; büyük bir velî gelir ve İslâm dünyasının belli bir yöresinde manevî bir ‘rönesans’ yapar.⁷ İslâm san’atının büyük bir ustası belirli bir san’at biçimini veya güçlü bir aydın, İslâmî zihinsel geleneğin derinlerine kök salmış olmak şartıyla, bu geleneğin bazı yönlerini diriltebilir.⁸ Fakat, bugün ‘rönesans’ adıyla boy gösteren şey, hiç de bu türden değildir. Nice kez İslâm’a doğrudan karşı bir düşünce biçimi, İslâm düşüncesinin ‘rönesans’ı veya İslâm’ın öğretilerine doğrudan zıt bir eylem, İslâmî sosyal bir rönesans olarak alkışlanmaktadır! ‘Rönesans’ deyimini şu veya bu nedenle kullanılacak olsa bile, zihni dürüstlük, bizim hiç olmazsa buna ‘İs-

(*) Promete, bilindiği gibi, putatapıcı Yunan mitolojisinde insanlara kutsal ateşi getirdiği için tanrılar tarafından cezalandırılmış bir ‘kahraman’dır. Titan da aynı şekilde tanrılar tarafından cezalandırılmış bir tanrıdır. Prometeci ve Titancı ruh, Rönesans ve sonrasında göğe, daha doğrusu Allah’a ve dinlere başkaldırı öğesini oluşturmuştur. Rönesans hümanizminin esası da buna dayanır. (ç.n.)

lâî etiketini vurmaktan kaçınmamızı gerektirir. Yine burada da, modern dünyanın yanlışlarıyla büyülenmiş pek çoklarının İslâm dünyasındaki herhangi bir değişim ve eylemi İslâmî bir rönesansla özdeşleştirivermesi ve aynı şekilde, lâîk Batı dünyasında ve diğer kıtalardaki bağimli peyklerinde meydana gelen herhangi bir değişimin, bu değişim her bakımdan insanî hayatın niteliğinin alçalması ve değer ve onurunun düşmesi yönünde de olsa, hemen 'ilerleme' ve 'gelişme'yle denkleştirilivermesi, nesnel İslâmî ölçüler görüşünden yoksun olmanın sonucudur.

Bütün bu durumlarda ortak yanlış, insan toplumundaki belli bir biçim, eylem veya yaşanan dönemin, İslâmî açıdan gerçek bir rönesansın hususi nitelikleriyle karşılaştırıldığında çöküş mü, sapma mı, yoksa dirilmemi olduğu noktasında yargılama imkânı sağlayan nesnel, aşkın ve değişmez İslâmî ilkeler görüşünün yitirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Mutlak olmadan izafî hiç bir zaman bütünüyle anlaşılamaz; Değişmez olmadan değişenin akış yönü kestirilemez. Fakat, Değişmez'in görüşünü yitirmiş olan modern Batı'nın gülünçlüklerine kör bir teslimiyetle birleşen 'metafizik miyopluk' nedeniyle, sözünü ettiğimiz modernleşmiş müslümanlar güruhu, ne eşyanın değişmez özünü, ne Kur'anî deyimle, melekût'unu kavrayacak zihinsel görüşe, ne de Hadis ve Sünnet'in ortaya koyduğu ölçüye bağlı kalacak bir inanca sahiptirler. Eşyanın değişmez ilkelerine ulaşma yollarından biri, zihinsel ve manevî bir sistemden geçtiği için, bu sistem, sözü edilen türdeki modernistler tarafından halkın fazlaca tepkisini de çekmeden bir kalemde silinivermekte ve bu durumda enerjileri, açık dinî renginden dolayı inanan müslümanlar arasında daha büyük karşı çıkışlara yol açacak şekilde, geleneksel İslâm'ın değişmez yapısına olan normal inancı saptırmaya yönelmektedir. Fakat, her iki durumda da nihaî itici güç aynıdır. Kendisiyle günümüz İslâm toplumunun ve genelde modern dünyanın yargılanacağı nesnel İslâmî ölçüleri ortadan kaldırmaya dönüktür bu güç.

Bu nesnel ve Allah vergisi ölçüleri ortadan kaldırma arzusu, inançlı müslümanların gözünde, bir şeyin kaynaklarda bulunmamasına bakarak, onun hiç var olmadığı hükmünü basıveren sözde "tarihsel eleştirî" yöntemiyle Hadis ve Sünnet'in tarih ötesi anlam ve önemini zayıflatma girişimi olarak değerlendirilmektedir. Hz. Peygamber, müslümanlar için, hem birey birey, hem de toplum olarak özel ve toplumsal hayatlarında uymaları gereken mükemmel bir ölçüdür; Kur'an'ın üs-ve-tün hasene'sidir. Sünnetine gereken saygı ve bağlılık gösterildiği sürece,

İslâm toplumu içinde, kendisiyle insan davranışlarının yargılanacağı Allah tarafından seçilmiş bir ölçü ve Kutsal Kitap'la birlikte, insan toplumunun dışsal ve üyelerinin içsel dinî hayatının temelini oluşturacak bir araç, her zaman var olacaktır.⁹ Hadis literatürünün bütünlüğüne karşı yöneltilen saldırının en belli başlı hedeflerinden biri, bilinç düzeyinde kavranmış olsun olmasın, Müslümanlar için konmuş İllâhî ölçüyü ortadan kaldırmak ve böylece, modernizmin önünde en az direnç gösterenleri izleme ve ihtiraslarına teslim olma ya da ne kadar şeytani olursa olsun günün geçici modalarına uyma kapılarını açık bırakmaktır. Bütün bunlar hem de 'İslâmî rönesans' adına yapılmakta ve Batı medeniyetinin en ucuz ürünlerini gözû kapalı taklit etmeyi reddeden kim olursa olsun, gerici veya çökmüş olarak eleştirilmektedir. Çoğu modernistin İslâm'la ilgili muğlak ve eften püften yargıları, Kur'an ve Sünnet'in insan hayatı için koyduğu ölçü ve apaçık örneği bulandırma girişiminden ayrılmaz özelliktedir. Ve öte yanda, pek çok kurallara bağlı müslüman, İslâm'ın bütünlüğünü savunma çabaları içinde, yalnızca Kur'an-ı Kerim'in pek çok bakımdan anlaşılamaz hale geleceği Sünnet ve Hadis'te ortaya konulan Peygamberî ölçünün önemini tekrar vurgulamayı gerekli görmektedir.

Şimdi bu noktada sorulabilir: 'Yeniden doğuş (rönesans), çöküş ve sapma gibi deyimlere yöneltilen bu eleştirilerden sonra, Kur'an'ın ve Sünnet'in kesin ve tam otoritesini kabul ettiğimizde ve geleneğin bugüne kadar aşama aşama uğradığı çözülme karşısında, bu deyimler ne anlama gelebilir?' Bu soruya verilecek kesin cevap, öncüller ve ayrılış noktalarındaki farklılık nedeniyle, sözü edilen modernist güruhun verdiğinden çok daha değişik olacaktır.

İslâmî anlamıyla yeniden doğuş (rönesans), ne olursa olsun her şeyin değil, İslâmî ilke ve ölçülerin yeniden doğuşu, yani rönesansı anlamına gelebilir, başka da birşey değil. Hayatın her göstergesi manevî hayat göstergesi değildir; müslüman halklar içinde ortaya çıkan her eylem, özellikle Gerçeğin pek çok yönünün silinip gittiği bu çağda, İslâmî eylem olacak diye bir kaide yoktur. İslâmî anlamıyla rönesans, geleneksel çerçevesi içinde bir yenileyici veya müceddid'in fonksiyonuyla özdeşleşen tecdid, yani yenilenme olabilir. İslâm tarihi, sözcüğün gerçek anlamıyla, İslâm dünyasının şu ya da bu yöresinde bir müceddid'in eylem biçimi şeklinde pek çok rönesanslara tanık olmuştur. Fakat, böyle bir müceddid her zaman, yeniden yerleştirmek ve belli bir duruma uygulamak

yoluna gittiği İslâmî ilkelerin en üst düzeyde yaşayan bir timsali olmuştur. Bu bakımdan o, 'zamanın kaçınılamaz ve kurtulunamaz şartı' denilerek karşı konulamamış gibi gösterilen şu veya bu olabilir faktör için İslâmî geleneğin belli bir yönünü feda etme hevesi taşıdığından çoğunlukla bir "bozucu" olan modern anlamdaki 'düzeltici (reformcu)'den,¹⁰ bütünüyle farklıdır. Moğol istilâsı sırasında ve sonrasında, böylesi 'reformcu'lar ortaya çıksaydı da, İslâm'ı o zamanın muzaffer Moğolları ve yaşantılarıyla ilgili 'en karşı konulamaz şartları'na uydurmaya çalışsaydı, acaba İslâm'a ne olurdu diye düşünmekten kendini alamıyor insan. O halde, gerçek bir İslâmî rönesans, insan tarihinin belli bir anında moda olmuş herhangi bir şeyin doğuşu veya yeniden doğuşu değil, gerçekten İslâmî nitelikteki ilkelerin yeniden uygulanmasıdır.

Ve artık hakiki bir İslâmî rönesans için birinci şartın ne olduğu aydınlanmaya başlıyor. Günümüzde bu şart, Batı'nın ve modern Batı'yı karakterize eden her şeyin etkisinden bağımsız olmada yatıyor. Modernizmin etkilerine kapılmamış bir Müslüman, manevî yenilenmeyi gerçekleştirebilir ve aynı zamanda, modern dünyada olup bitenlere karşı vurdumduymaz kalabilir. Fakat, şu anda Batı'nın ve genelde modernizmin ağır baskısı altında bulunan İslâm dünyasının zihinsel ve dinî hayatını yenilemek isteyen müslüman bir aydın veya dinî bir lider, modernizmi ve modern dünyayı derin bir eleştiri süzgecinden geçirmeden, ne zihinsel, ne de sosyal düzeyde bir İslâmî rönesans yapma umudu taşıyamaz. Bir yandan İslâmî bir rönesanstan söz edip, bir yandan da hiç bir ayırım gözetmeden modern dünyanın damgasını taşıyan her şeyi kabul etmek, en saf bir kuruntu ve en yontulmamış bir düş; sonunda tam bir kabusla dönüşmesi kesin olan bir düştür. Bugün, özellikle zihinsel düzeydeki gerçek İslâmî eylem, modern dünya karşısında, bu dünyayı derinden bir kavrayışla bütünleşen en derin bir eleştiri tavrı içine girmeden gerçekleştirilemez. Öte yandan, modernizmin ilkeleriyle değişime uğramış zihni bir yapıdan İslâm fıkıhı alanında ictihad yapması da beklenemez. Eğer, son yüzyılda müslüman modernistlerin bunca İslâm rönesansı lâflarına rağmen, şimdiye kadar -hele, onların çevrelerinden- böyle bir şey meydana gelmemişse, bunun en belli başlı nedeni, kesinlikle gerekli olan bu eleştirisel görüşten ve aynı zamanda, modern dünya hakkında derin bir bilgiden ve İslâm'ın sonsuz ilkelerinin ışığında gelip geçici değerleri yargılama aracından yoksun bulunmalarıdır. Müslüman aydınlar adına konuşmak isteyen ve bir İslâm rönesansını gerçekleştirme arzusu

duyanlar için, Batı karşısında bir aşağılık duygusu mevkiinden konuşmayı bırakma ve en saf biçimiyle Şehadet'te var olan metafiziğin ayırıcı kılıcını modern dünyaya çalma zamanıdır bu zaman.

Bu bakış açışı içinde, çöküşün ve sapmanın ne demek olduğu da aydınlanmaktadır. Çöküş, tam olan ölçüden ayrı düşmek, fakat, yine de bu ölçüyle bağlantılı bir yol tutturma; sapma ise, ölçüden bütün bütüne kopmaktır. Bunun da ötesinde, biri edilgen biri etken, biri Doğu medeniyetlerinin son birkaç yüz yıldır yaşamakta olduğu, diğeri de aynı dönemde modern Batı'nın izlemekte olup, etken ve dinamik niteliğinden dolayı çöküş denmeyi hak etmiş çöküş olmak üzere, iki çöküş biçimi vardır.¹¹ Pek çok Doğulu -Müslümanlar ve diğerleri- Batı'nın izlemekte olduğu bu etken çöküşü, geleneksel Doğu dünyasındaki göreceli dinamizm ve etkenlik yokluğunun karşısında gördüklerinden, gerçek hayat olarak kabul etme yanlılığına düşmüşlerdir. Bugün, ne tuhaf ki, çoğu modernleşmiş Doğulular'ın dört açılmış gözleri önünde, Batı'daki bu sapma, artık kendilerinin de anlayabileceği türde bir çöküşe dönüşmüş bulunmaktadır. O halde denilebilir ki, Ortaçağlar'daki manevî normalliliğinin sona erişiyile başlayan modern Batı medeniyetinin yaşam eğrisi, 'rönesans'tan sapmaya, sapmadan da, son yirmi yıldır daha da belirgin hale gelmiş bulunan çöküşe doğru gitmektedir. Sözüünü ettiğimiz modernist güruhun İslâm'ı yorumlayış eğrisi ise, çürümeden 'rönesans'a, rönesanstan da sapmaya - kesinlikle bir diğer çöküş aşamasına, fakat, modernistlerin çare diye kendisiyle başlamak istedikleri türden farklı bir çöküşe doğru gitmektedir. Ama, bereket versin ki İslâm geleneğinin bütünlüğü, bu sürecin üstünde kalmaktadır.

Bir tek yolu vardır, çöküşe giden sinsi sapma zincirinden kurtulmanın. Bu da, İslâm'ın her türlü oluşun üstündeki değişmez ve sonsuz ilkelerine inançla bağlı kalmak ve sonra da bu ilkeleri, Müslümanlar'ın karşısına çıkan her türlü duruma ve kendisini ileri süren her türlü 'dünya'ya uygulamaktır. Herhangi bir gelip geçici 'dünya'yı ve zaman-mekân içi şartları, İslâmî ilke ve öğretilerin geçerliliğinin ölçüsü olarak kabul etmek, çşyanın tabii düzenini tersine çevirmektir. Arabayı ata koşmaktır; şartlara bağlı ihtimalleri sonsuzu değerlendirmenin ölçüsü yapmaktır. Bunun sonucu da, gide gide bugün modern medeniyetin içine girdiği ve insanın yeryüzündeki varlığını tehdit eden çıkmaz sokağa varan Batı'nın felâketli yoluna benzer bir çözülmekten başkası olamaz.

Müslüman aydın için, Modern Batı'nın, sonunda bugün içine düş-

tüğü bunalıma varan tarihindeki aşamaları derin bir inceleme süzgecin-den geçirmekle çıkarılabilecek derslerden gerektiği ölçüde yararlan-maktan daha iyi bir yol yoktur . Eğer bu aydınlar İslâm adına konuş-mak istiyorlar ve İslâmî hayatı yenilemeyi arzu ediyorsa, taşıdıkları oldukça ağır sorumluluğu hatırlamalıdır. Gerçek bir ölümün sahte bir hayattan daha iyi olduğu akıldan çıkarılmamalıdır; ve eğer İslâm toplumunun hayatının yenilenmesi arzu ediliyorsa, bunun ancak İlâhî Olan'ın en derinlerine kök salmış bir hayatın yenilenmesi anlamına ge-leceği de unutulmamalıdır. Her zaman geçerli olan ve geçerli olmaya devam edecek olan İslâm vahyinin içerdği ilke ve gerçekleri yeniden uygulamanın dışında, hem çöküş ve sapmadan kaçınmanın, hem de gerçek bir rönesansı başarmanın bir başka yolu daha yoktur. Ve bu il-keleri dış dünyaya uygulayabilmek için de, her şeyden önce kişinin biz-zat kendisine uygulaması gerekir. Kişi, çevresindeki dünyayı diriltmeye girişmeden önce, kendisi manevî bakımdan dirilmelidir. Tüm gerçek re-formcuların, bugün modern dünyadaki iyi niyetli reformcuların bile uğ-radıkları sayısız başarısızlıklardan çıkaracakları en büyük ders, dünya-yı değiştirmenin tek yolunun, kişinin kendisini değiştirmekle başladığı-dır. Kendisini fetheden dünyayı fetheder; kendi içinde İslâmî ilkelerin bütünüyle yer ettiği insan, bizzat İslâm 'rönesans'ına doğru en temel adımı atmış demektir; çünkü, ölüp Gerçek'te yeniden dirilen insandır ki, çevresindeki 'dünya'nın Göğün iradesine göre uzantısı ne olursa ol-sun, bu dünyayı diriltebilir ve ona yeniden can katabilir.

Onuncu Bölümün Notları:

¹Bk: S.H. Nasr, Science and Civilization in Islam, bu sorunu bu kitapta, özel-likle, "Sunuş" bölümünde enine boyuna ele aldık. s: 21 ve d.

²Osmanlılar'la Avrupa arasında zaman zaman temaslar vardı kuşkusuz; fakat bunlar, Ortaçağ Avrupasının tarihini değiştiren zihinsel alışverişten bütünüyle fark-lı nitelikteydi.

³İslâm felsefesiyle ilgili durum ise çok daha şaşkınlık vericidir, çünkü İslâm felsefesi ve metafiziği hiç bir zaman çöküntüye uğramamıştır. Bk. S.H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, s. 145-150; Nasr, *The Traditional Islamic Philosophy in Persia and Its Significance for the Modern World*; yine, Nasr, 'Persia and the Destiny of Islamic Philosophy', *Studies in Comparative Religion*, Kış, 1972, s: 31-42.

⁴Batılı insan için, özellikle Onyedinci yüzyıl sonrasının insanı için 'medeniyet', bütünüyle saf insanî olanla, ve, doruğuna XIV. Lui'yle ulaşan yeryüzü insanının kendini aşırı büyütmesiyle özdeşleşmiştir. Bk: F. Schuon, 'Remarks, on Some Kings of France', *Studies in Comparative Religion*, Kış, 1972, s: 2-7.

⁵Guénon'un modern dünya üzerindeki iki temel eserine bk: *Crisis of Modern World* ve *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*; yine, bk. F. Schuon'un şahane analizi, *Light of the Ancient Worlds*.

⁶San'at zevki bütünüyle yok olmamış bir 'Müslüman, dinî türde de olsa Rönesans'ın ve Barok san'atıyla mimarîsinin dünyevî niteliğinden nefret eder. Şimdi, Müslüman izleyiciye böylesine dünyevî ve ruhsuz gelen bu san'at, Rönesans hümanizminde yatan Göge isyanının bir yansımasından başka bir şey değildir. Bu hümanizm, Batı'da imago Dei (Tanrı imajı, Tanrı'nın sureti) şeklindeki geleneksel insan anlayışını yıkmayı başarmıştır. Rönesans Prometeciliği mevzuunda bk: Nasr, *Knowledge and the Sacred*, bölüm 5, "Man, Pontifical and Promethean" s.160-165; ve yine Nasr, *Religion and the Order of Nature*, bölüm 5, "Tragic Consequences of Humanism in the West", s.163-168.

⁷Bu tür bir rönesansa örnek olarak, bu yüzyılın başlarında Kuzey Afrika'da Cezayir'li büyük Sufi şeyhî Şeyh el-Alevî'nin ortaya çıkışını gösterebiliriz. Bk: M. Lings. *A Sufi Saint of the Twentieth Century*.

⁸Bk. H. Corbin, 'The Force of Traditional Philosophy in Iran Today'.

⁹Hadisin anlamı ve modern eleştiricilerine verilen cevapla ilgili olarak bk. S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, bölüm 3, s: 57-62 ve F. Schuon, *Understanding Islam*, Bl: 3 s.95-100; Yine bk: S.M. Yusuf, *An Essay on the Sunnah*, Lahor, 1966; ve M.Z.Siddiki, *Hadis Literatürü*, Kalküta, 1961.

¹⁰Geleneği içinden yenileyen (tecdid eden)in zıttına. çoğunlukla muslih, yeniden şekil veren (ıslah eden) deyimini kullanılmaktadır. Sekizi bölüme bakınız.

¹¹Tüm medeniyetler çökmüştür; ama, farklı yollarla çökmüşlerdir; Doğu'nun çöküşü edilgen, Batı'nın çöküşü ise etkindir.

Doğu'nun çöküşteki hatası, daha fazla düşünmemesidir; Batı ise çökerken çok fazla düşünmekte, ama, yanlış düşünmektedir.

"Doğu gerçekler üzerinde uyuyor; Batı yanılgılar içinde yaşıyor." F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, s: 22.

Onbirinci Bölüm

BATI DÜNYASI VE İSLÂM KARŞISINDAKİ MEYDAN OKUYUŞLARI

Ve son olarak, modern Batı'nın çağdaş Müslüman'a karşı zihinsel ve manevî düzlemde meydan okuyuşlarına ve bu meydan okuyuşlara karşılık vermede İslâm geleneğinin oynayabileceği role değinmek gerekiyor. Daha önce de anıldığı gibi, eşyanın tabiatı gereği, içinde bulunan şu durumda, Batı'nın ve genelde modern medeniyetin İslâm karşısındaki meydan okuyuşları tartışılmak isteniyorsa, işe önce ayırım kılıcını kullanarak ve ortamı, çağdaş sahneye egemen olan tüm 'putlar'dan temizlemek için bir tür 'zihinsel putkırıcılığa' girişerek başlanmalıdır. Modern medeniyet, ister Batı'da olsun, isterse Doğu'daki selleriyle olsun, kendi eylemlerini yargılayıp eleştirecek nesnel ölçülere sahip bulunmadığından, gelmiş geçmiş medeniyetlerin en az eleştiri yanlışı ve gerçek bir gözlem duygusundan en uzakta kalanı olmasına rağmen, eleştirici bir zihin ve nesnel eleştiri gücü geliştirmiş olmakla övünmektedir. Her türden yeni bir temel oluşum alanında sürekli başarısızlığa uğrayan bir medeniyettir modern medeniyet; çünkü, hiç bir zaman kendini yeniden oluşturmaya girişmemektedir.

"Şeytan keskin uçlardan ve kenarlardan nefret eder" diye geleneksel bir İslâmî söz vardır. Bu eski özdeyiş, bugünkü duruma doğrudan

uygulanabilecek, son derece derin bir hakikati içermektedir. Şeytan her yerde, önüne çıkabilecek tüm keskin kenarları ve uçları yontarak etkisini gösterir ki, etki alanında keskin ayırımlar yok olup gitsin. Doktrinlerin kenarları aşınır ve keskinlikleri yavaş yavaş yok olur gider. Böylece, Hakikat ve yanılğı daha da içiçe geçer ve Allah'ın insana en kıymetli hediyeleri olan kutsal ibadetler ve akidevi kurallar bile, her şeyi bulanık ve karanlık gösteren bu aşındırıcı etkinin sonucunda, puslu ve belirsiz hale gelir. Bu bakımdan, modern dünyanın İslâm karşısındaki meydan okuyuşlarını tartışmak için, Arapça yazılışıyla daha ilk çizgisi bir kılıç darbesi şeklinde gelen Şehadet'e(*) dayalı güçlü bir zihinsel gözlemle, ortamı karartan bu pus ve sislerin dağıtılması gerekir. Bu kılıç, yeni Cahiliye çağının sahte putlarını, niteliklerini soruşturma zahmetine bile girmeden yığınla müslümanın kabul ediverdiği putları kırmak için kullanılmalıdır. Modernleşmiş müslümanların 'zihinlerini alalak bullak eden tüm sahte fikirleri ve 'izm'leri kesip atmak ve sürüp çıkarmak için kullanılmalıdır. Çağdaş müslümanın ruhunun ne idüğü belli olmayan bir yığın şeyden tek tek temizlenip, ilahi ışık altında parıldayan keskin bir kristale dönüşmesinde yardımcı olmalıdır; çünkü, bir kristal, keskin yontulmuş kenarları bulunduğu için parıldar.

Hiçbir zaman akıldan çıkarılmamalıdır ki, şu durumda modern dünyanın metafizik ve dinî ilkelere dayalı bir eleştirisi, en derin anlamı ve İslâm'ın en merkezi erdemleriyle uyum içinde bir sadaka olacaktır. Ve, terbiyesiz ve (geleneksel İslâm dillerinde nezaket, davranış biçimlerinde doğruluk, kültür ve edebiyat anlamına gelen) edeb yoksunu sayılmak korkusuyla eleştiri yapmaktan çekinen bazı müslümanların takındığı tutum karşısında, yine unutulmamalıdır ki, İslâm'ın Peygamberi (salât ve selâm ona ve ehline olsun), en tam biçimiyle edeb sahibi olmasının yanı sıra, en kesin, dopdoğru ve en çıplak şekliyle Hakikati de ortaya koyuyordu. Hayatında aşırı derecede net ve kesin olduğu anlar vardı ve edeb uğruna hiç bir zaman Hakikati feda etmemiştir. İslâm şimdiye değin, edeb göstermek için 2 kere 2'nin 5 ettiğinin kabul edilmesi ge-

(*)"Lâ ilâhe illallah Muhamedün Rasulüllah" (İlâh yoktur, yalnızca Allah vardır; Muhammed O'nun elçisidir) iman ilkesi İslâm'ın şehadet ilkesidir. Ve, Arapça yazılışında başta gelen "Lâ" (Lâm elif) gerçekten çift uçlu bir kılıcı andırır ve buna "yok, inkâr, nefy (negation)" kılıcı derler. (ç.n.)

rektiğini öğretmedi. Gerçekte edeb, her zaman ve her durumda, her ortamda Hakikati algılayıp ortaya koymada tanımlayıcı bir öge olmuştur. Bir keresinde, Kuzey Afrikalı seçkin bir manevî otorite şöyle demişti: “Edeb nedir bilir misiniz? Bedenden bir organın kesilmesi gerektiğinde, acıtıp, incitmemesi için kılıcınızı bilemek, keskinleştirmektir edeb.” İşte böyle bir tavidir, bugün Batı’yla ve İslâm’a karşı meydan okuyuşlarıyla karşılaşmalarında Müslümanlar’a gerekli olan. Hakikatin yalnızca hayatımız ve varlığımız üzerinde değildir hakkı; bizden, kendisini başkalarının da duymasını sağlamamızı ve mümkün olan her yerde ve her zaman kendisini ifade edip yaymamızı isteme önceliği de vardır. Bugün, Kantçı manada değil, İslami manada eleştirel olma ihtiyacı ‘içindeyiz, hem de olabildiğince katı biçimde; çünkü böylesi bir tavır, o denli az rastlanır ama bir o kadar da gereklidir.

Bugün, İslâm dünyasında, modern dünyada olup biten her şeyin dikkatli bir eleştirisi ve A’dan Z’ye incelenmesi eksikliği vardır. Böyle bir eleştiri olmadan, Batı’yla mücadelede ciddi hiç bir şey yapılamaz. Modernleşmiş müslümanların, “İslâm ve... bağdaştırmanın yolu” diye başlayan tüm sözleri, “ve’den sonra, bir başka vahyedilmiş ve ilham olunmuş dünya görüşü dışında ne gelirse gelsin, başarısız kalmaya mahkumdur. Aksi halde, İslâm’la Batı Sosyalizmi’ni, Marksizm’i veya Ekzistansiyalizm’i (Varoluşçuluk), evrimciliği ya da bu türlerden bir başka şeyi bağdaştırma girişimleri, işe, ele alınan sistem veya “izm’i İslâmî ölçülerin ışığında tam bir eleştiriye tabi tutmadan başlandığı ve İslâm, bütünlüğü içinde, bilinçsizce kendi yerine merkez olarak kabul edilen şu veya bu ismi niteliyici basit bir sıfat olma imkânını dışlayan bütün bir sistem ve her şeyi kucaklayıcı bir açı değil de, şu veya bu modern ideolojiyi tamamlayıcı parçalı bir eşya görüşü yerine konduğu için, daha baştan mahkum edilme durumundadır. Bir gün İslâm sosyalizmini, öbür gün İslâm liberalizmi veya bir başka Batılı ‘izm’i gündeme getiren günlük modalardaki hızlı değişim, böyle bir yaklaşımın ne kadar saçma ve sığ olduğunun kesin kanıtıdır. İslâm’ın yapısını bütünlüğü içinde kavrayan herkes bilir ki, İslâm hiç bir zaman, kendisinden bağımsız ve hattâ kendisine düşman bir düşünce sistemi karşısında, basit bir niteleyici veya es kaza konmuş bir bütünleyici derekesine indirgenivermeye izin vermez.

Yığınla modernleşmiş müslümanın, mevsimlik değişim hızıyla Batı’dan gelen çeşitli moda düşünce akımları karşısında takındığı savun-

macı ve özür dileyici tavır, bir eleştiri duygusu ve gözlemci ve sezgici bir ruhtan yoksun olmalarıyla yakından alâkalıdır. Çok zaman, apaçık eksiklikler ya da eleştirilmesi kolay olan yönler eleştirilmekte, fakat, günümüzün temel safsatalarına karşı durup, bunları eleştirmeye pek azı cüret edebilmektedir. Geleneksel medreselerdeki öğrencilerin hayatlarının gerekli sağlık şartlarından yoksun olduğunu söylemek pek kolaydır; fakat, modern eğitim kurumlarında öğretilen çoğu şeylerin -öğrencilerin ruhu için- bazı eski medrese binalarının fiziki açıdan sağlıklı bulunan çevrelerinden çok çok daha ölümcül olduğunu ileri sürmek ve bu noktada ayak direyebilmek ne kadar da zordur. Bugün İslâm dünyasında, Batı'ya karşı çıkıp, Batı'nın kendisine dayanarak İslâm'a meydan okuduğu temeli eleştirebilecek ve bu temele Kalbî Akl'ın ve Ruh'un kılıcını çalabilecek çok az kişi vardır. Ne yazık ki bugün durum budur; ama elbette, hiç bir zaman olması gereken durum değildir. İslâm vahyinin mesajının içerdği sonsuz doğrulardan kalkarak, İslâm'ın Allah-vergisi hazinelerini modern insanın içinde bulunduğu zavallı duruma ve daha da ciddi çıkmazlarına uygulayıp, modern dünyanın nesnel bir eleştirisini yapabilecek yeni bir seçkin aydınlar grubunun İslâm dünyasında yetişmemesinin hiç bir mantukî nedeni yoktur.

Önceki bölümlerde de anıldığı gibi, bugün İslâm dünyasında, dinî, zihinsel ve felsefi sorunlarla ilgilenen iki ana grup vardır: Ulema ve genel olarak (Sufiler dahil) diğer dinî geleneksel otoritelerle, dine halâ ilgi duyan modernistler. Bugün artık yavaş yavaş, ulema gibi geleneksel, ama aynı zamanda modern dünyayı da bilen bir üçüncü grup doğmaktadır. Ulema ve geleneksel manevî otoriteler, daha önce de belirtildiği gibi, çoğunlukla modern dünya ve bu dünyanın sorunları-içinde bulunduğu karmaşık durum hakkında esaslı bir bilgi sahibi değillerdir. Ancak onlar, İslâm geleneğinin koruyucuları ve kollayıcılarıdır; onlar olmasa, geleneğin devamı her zaman tehlikeye düşebilir. Ve çok kez modernistler tarafından, Avrupa felsefesi ve bilimiyle, modern ekonomi ve benzeri konuları bilmedikleri gerekçesiyle eleştirilmektedirler. Ne ki, yine pek ucuz olan bu eleştiri de, son derece yanlış yöndedir. Son yüzyılda İslâm dünyasında mali ve siyasal gücü ellerinde tutanlar, medreselere ulemanın modern dünya hakkında, bu dünyanın yıkıcı etkilerine kapılmadan derin bir bilgi sahibi olmasını sağlamak yönünde hiç bir zaman el atmamışlardır. Medrese programını değiştirmek için bir iki yerde yapılan girişimler ise, öğrencilerin İslâmî öğretilerin ışığında modern

dünyayı tanıyabilmelerine imkân verecek ölçüde ders programlarını genişletmekten çok, bu programı umulanın da ötesinde değiştirerek, geleneksel eğitim sistemini ortadan kaldırmak gibi gizli bir niyet taşımıştır hep. Bunun da ötesinde, geleneksel medreselerle modern eğitim kurumları arasında bir köprü görevi yapacak kurumlar oluşturma yönünde, pek az girişimde bulunulmuştur. Her ne olursa olsun, modernistlerin, derinliğine öğrenme fırsatını hiç bir zaman bulamadıkları şeyleri bilmiyorlar diye asla ulemayı eleştirme hakları yoktur.

İçinde bulundukları tavır önceki bölümlerde tahlil edilen ikinci grup ise, ya Batı üniversitelerinin ya da Batı'yı şu veya bu ölçüde taklit eden üniversitelerin ürünüdür. Geleneksel sistem temelde, kalıpları içinde fonksiyon gördüğü kültürle bağlantılı olduğundan, bugün İslâm dünyasındaki üniversiteler kimlik sorunundan kaynaklanan bir bunalımla karşı karşıyadırlar. Bir jet uçağı, bir Afrika ya da Asya ülkesinin havaalanına inebilir ve bu ülkenin bir parçası haline gelebilir; fakat bir eğitim sistemi uçak değildir ki, hemen ithal edileversin. Batı'dakinden çok daha değişik bir ortamda, yani İslâm dünyasında modern üniversitelerin içine düştüğü bunalım, bu gerçeğin apaçık kanıtıdır. Yerli ve özgül İslâm kültürü hâlâ canlıdır; şu halde böylesi bir bunalımın ortaya çıkması da kaçınılmazdır. Daha da ötede, bu bunalım bu üniversitelerde okuyanları ve kendilerine 'aydın' (entelijansiya) denilenleri de derinden etkilemektedir. Ne ki, bu deyim de 'entelektüel' deymi gibi en talihsiz deyimlerden biridir; çünkü, bu deyimlerle nitelenenler, gerçek anlamıyla "intellect'in, 'aydınlığın' sahasından en uzakta olanlardır. Fakat her ne adla anılırlarsa anılsınlar, Batı yönelimli üniversitelerin ürünlerinin ortak bir özellikleri vardır: Batılı olan her şeye 'hay hay', İslâmî olan her şeyle ilgili olarak da bir aşağılık duygusu. Sürüyle modernleşmiş Müslüman arasında görülen ve modernleşmiş Hindu ve Budistlerle, genelde, modern puta tapıcılık biçimleri psikozunun etkisi altına aldığı Doğulular tarafından da paylaşılan Batı karşısındaki bu aşağılık duygusu, bugün İslâm dünyasını saran en büyük hastalık olup, en fazla da Batı'nın meydan okuyuşlarını karşılaması umulan grubu pençesine almış durumdadır. Bu bakımdan, İslâm'la Batı'nın karşılaşması, çoğu durumlarda modern bir üniversite eğitiminin ürünü olan zihin yapısı,¹ son yüzyılda İslâm-Batı karşılaşmasını konu edinen özür dileyici çoğu İslâmî eserlerden² sorumlu olan zihin yapısı göz önüne alınmadan tartışılmaz.

İslam-Batı karşılaşması bunalımına bu şekilde özür dileyici modernleşmiş yaklaşım, Batı'nın meydan okuyuşlarını, geriye dönük bir tavırla ne yapıp yapıp İslâm'ın şu veya bu öğesinin bugün Batı'da moda olan şu veya bu şeyle aynı olduğunu gösterip, en olmadık noktalara uzanan bir hayal gücünün bile Batı'da karşılığını bulamadığı diğer öğeleri ise, önemsiz ve İslâm'a sonradan girmiş yanlış 'eklemeler' olarak bir yana itivermekle³ karşılamaya çalışmaktadır. İslâmî ibadetlerin sağlığa kavuşturucu niteliği konusunda sonu gelmez kanıtlar ileri sürülmekte veya İslâm'ın mesajının ne kadar 'eşitlikçi' olduğu vurgulanmaktadır; tabii bu özelliklerin topyekûn İslâmî mesajın bütünselliği bağlamında doğru olmasından ötürü değil, sağlık bilimi (hijyen, hıfz-ı sıhha) ve eşitlikçilik, Batı'da şu anda kabul gören fikirler ve ölçüler olduğu için. Böylesine açık ve kolay savunulabilir hususi nitelikleri vurgulamakla, özür dileyiciler, İslâm'ın kalbini tehdit eden ve boşa çıkarılması yolunda düşmanın saptırabileceği hiç bir girişimde bulunulmayan Batı'nın tüm meydan okuyuşları karşısında yan çizmiş olmaktadırlar. Bir ameliyat yapılacağında, kendisiyle çürümüş parçanın alınacağı bir bıçak gerekir. Yine, dinî gerçeği tehdit eden yanılgılar baş gösterdiğinde ise, hiç bir şey eleştiri ve sağlam gözlem kılıcının yerini alamaz. Yanılgının olumsuz etkisi, onunla barışarak ve onun dostuymuş gibi görünerek asla giderilemez.

Özür dileyici tutum, felsefi ve zihinsel sorunlar alanında çok daha içler acısıdır. Yüzyılın başlarında büyük çoğunluğuyla Mısır'da ve Hint yarıkıtasında ortaya çıkıp, Viktorya İngilteresi ve aynı dönem Fransa'sındaki bayat ve ölü 'İlâhîyat mı bilim mi' tartışmasını örnek edinmeye çalışan bu özür dileyici edebiyata şöyle bir göz atıldığında, Batı'nın meydan okuyuşlarına karşı koymaları umulan bu eserlerdeki zayıflık, hemen bütünüyle göze çarpmakta ve özellikle, o günden bu yana geçen onlu yıllar bu zayıflığı çok daha belirginleştirmiş bulunmaktadır. Ama aynı dönemde, kuşkusuz İslâm vahyinin değişmez ilkelerine dayanarak tartışılan çok daha çapraşık ve gizli felsefi ve bilimsel fikirlerin farkında olmasalar da, dinî düzlemde bu meydan okuyuşlara cevap vermeye çalışan geleneksel otoritelerin güçlü sesleri de işitilebilmektedir. Fakat, bu sesler, birden ve bütünüyle yok olmasalar da, yavaş yavaş zayıflamış, ama karşı yanda, modernistlerin sesleri daha daha duyulur ve yaygın hale gelmiştir.

Bu olgu, gide gide öyle bir noktaya varmıştır ki, dünyada okumuş sınıflar içinde, modern Batı medeniyetinin en ateşli savunucularının Batılılaşmış Doğulular arasından çıktığı günümüzün şu tuhaf ve anormal ortamını hazırlamıştır. Oxford ve Harvard'ın en zeki öğrencileri, bir süre her şeyi modernizmin sunağında kurban edip, şimdi de putlarının ne derece boş ve kof olduğu gerçeğinin birdenbire ortaya çıkıvermesi imkânıyla karşı karşıya gelen modernleşmiş Doğulular'dan çok daha az güven duymaktadırlar Batı'ya ve Batı'nın geleceğine. Bu yüzden de, daha bir umutsuzca ona sarılmaya çalışıyorlar. Modernleşmiş müslümanlar, özellikle aşırı derecede modernleşmiş olanları için, 'gerçek anlamıyla İslâm, Batı kendilerine uzun süredir ne demişe odur. Eğer evrimse el üstünde tutulan, 'gerçek İslâm' da evrimcidir. Eğer sosyalizm günün modası ise, İslâm'ın 'gerçek öğretileri' Sosyalizm'e dayalıdır. Bu zihin yapısını ve ortaya koyduğu eserleri tanıyanlar, bunların başı eğik, kölece ve edilgen niteliklerinin farkındadırlar. Hukuk alanında bile, bütünüyle İslâm dışı, hattâ İslâm karşıtı ilkeler, kabul edilen maddenin özü şu veya bu Batılı hukuk sisteminde alınmış, hattâ bütünüyle kopya edilmiş olmasına rağmen, nice zaman başına bir bismillâh, sonuna da bir bihînestain konularak benimsenivermiştir.

Şimdi, Batı'yı örnek edinebilmek için ruhunu bile satmaya istekli olan bu grup, Batı Medeniyeti'nin nasıl bataklığa saplanıp kaldığını inanamaz gözlerle izliyor. Bu tür insanlar için ne de acıklı bir görüntü! Bu durum karşısında, her türlü kanıt önlerindeyken bile, Batı 'değer sistemi'ni savunmak için ellerinden geleni yapıyorlar ve bizzat kendileri modern dünyayı eleştirmeye başlayan Batılılar'a ateş püskürüyorlar. Oysa, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra her geçen gün açığa çıkan modern medeniyet'in çözülmesi Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kendini belli etmiş olsaydı, o zaman çok daha sağlam bulunan geleneksel Asya medeniyetlerinin pek çok yanı kurtarılabildi. Fakat kaderin elleri insanlık için bir başka yol daha çizmiş bulunuyordu. Ama, şimdi bile yapılabilecek çok şeyler var; bir İran atasözünde ifade edildiği gibi, 'bitkinin kökü suda kaldığı sürece ümit de vardır'. Geleneksel ilkelere göre gerçek eylem düzleminde olumlu bir şeyler yapma imkânı her zaman vardır; en açık ve merkezi eylem olan gerçeği ifade etme ve gerçeğe göre davranma imkânı bile.⁴ İmam'ın olduğu yerde umutsuzluğun anlamı kalmaz. Bugün bile, eğer İslâm dünyasında hem geleneksel hem de modern dünyayı çok yakından tanıyan gerçek bir aydınlar grubu oluşturu-

labilirse, Batı'nın meydan okuyuşlarına cevap verilebilecek ve İslâm geleneginin özü, şu anda bedenini ve organlarını tehdit eden felçten korunabilecektir.

İslâm dünyasında neyin ne kadar kurtarılabileceğini kavramak için, bugün bile Müslümanlar'ın büyük çoğunluğu açısından İslâm kültürünün, içinde yaşayıp içinde soluklandıkları ve içinde öldükleri canlı bir gerçeklik olduğunu hatırlamak yeterlidir. Endonezya'dan Fas'a kadar, halkın ezici çoğunluğu için İslâm kültürü, geçmişten kalmış bir şeyler değil, hem dünün hem de bugünün dipdiri varlığıdır. Ondan geniş zaman değil de, geçmiş zaman kipiyle sözedenler, artık gelenegın dünyasında ölmüş ve kendi merkezlerini yitirmelerini, İslâm toplumunun bütününün yerinden oynadığı biçimde yanlış yorumlayan, küçük, fakat ses veren bir azınlıktır.

İşin en acı yanı, İslâm'ı geçmişte kalmış bir şey olarak görenlerin, İslâm dünyasının çoğu ülkelerinde kitle iletişim araçlarını ellerinde bulunduran ve böylece, sayılarının çok çok ötesinde insanların ruhlarını ve zihinlerini etkileyen kişiler olmasıdır. Pek çok ülkede radyo, televizyon ve dergi-gazete gibi iletişim araçlarını kontrol edenler öyle bir dünyada yaşamaktadırlar ki, çılgınca bir Batı sevdasına kapıldıklarından, bir diğer şekil kapılarının hemen eşiginde yaşayan bir gerçeklik de olsa, eşyayı Batılı görüş şeklinin dışında görebilmeleri hiç bir anlam ifade etmeyeceği için, İslâm kültürünün geçmişte kalmış bir şey olarak görülmemesi mümkün değildir.

Ne tuhaftır ki, İslâm dünyasındaki bu Batılılaşmış azınlık, Batı'nın kendi şamandırılarını bütünüyle yitirdiği ve ne yapacağını veya nereye gideceğini bilmediği bir zamanda, kendisine yüksek bir mevki edinmiştir. Sözelimi, basit bir Arap veya İranlı köylü Orta Doğu'nun büyük havaalanlarından birine getirilse ve kendisinden ülkeye giren Avrupalılar'ı gözlemesi istense, sadece rahibesinden çıplığına kadar giyimde görülen tezatlar, Batı medeniyetinin ürünlerinin ahenk ve homojenlikten ne ölçüde yoksun olduğu konusunda onun basit zihnini etkilemeye yetecektir. Fakat, bu gayet âşikâr gözlem bile, çoğunlukla iyi niyetli olmasına rağmen, aşkla örnek edinmeye çalıştığı bir medeniyetin apaçık çelişkilerini görmek istemeyen bütünüyle Batılılaşmış bir müslümanın dikkatinden kaçmaktadır.

Her ne kadar bu tutum çeşitli çevrelerde hâlâ egemenliğini koruyorsa da, son otuz-kırk yıldır kimi şeyler de değişmiş bulunmaktadır. Bi-

rinci ve İkinci Dünya Savaşları arasında Avrupa'ya giden müslümanlar, Sen veya Tayms nehri kıyılarındaki ağaçları Şecerat'ül-Tuba (Tuba ağaçları), bu nehirleri de Cennet'in nehirleri sanıyorlardı. Bilerek veya bilmeyerek, bu modernleşmiş Müslümanlar kuşağının çocukları, Cennet ve mükemmellik denilince hep Batı medeniyetini getiriyorlardı gözlerinin önüne. Arlık bugün, bu görüş homojenliğine ve Batı'nın körü körüne bir put olarak kabul edilmesine daha fazla rastlanmıyor. Son otuz-kırk yıldır Batı'nın her geçen gün daha bir belirginleşen çelişkileri böyle bir tavıra izin vermiyor artık. Günümüzdeki modernleşmiş Müslümanlar kuşağı, Batı medeniyetinin mutlak değerine, kendilerinden önce Batı'ya gitmiş bulunan babalarından ve dedelerinden daha az güven duyuyorlar. Bu durum, eğer modernizm'in olumlu ve nesnel değerlendirmesine kapı açarsa, olumlu bir eğilime dönüşebilir. Fakat, şu ana değin modernleşmiş Müslümanlar'ın saflarında yalnızca karışıklık çıkarmış ve ancak şurada burada, zihinlerinde şafak atıp, körü körüne Batı'yı örnek edinmeyi bırakan bir avuç Müslüman bilginin boy göstermesine vesile olabilmıştır. Ama, heyhat! Ana sorun, yani İslâm kültürünün ölçüleri çerçevesinde modern dünyanın gerçek doğası hakkındaki derin bilgiden yoksun oluş hâlâ varlığını koruyor. 'Oryantalistler'in Onsekizinci yüzyıldan beri Batı için gördükleri fonksiyonu, İslâm dünyasında İslâm için yerine getirebilecek 'oksidantalistler'in sayısı henüz çok az.⁵

Modernleşmiş Müslümanlar hesabına Batı'ya duyulan güven zayıflamış olmasına rağmen, Müslümanlar hâlâ düşünce ve maddi nesneler alanında Batı'yı hedef almaya devam ediyorlar. Kendi zihinsel geleneklerine güven duymadıklarından, modernleşmiş Müslümanlar'ın çoğu, Batı'dan şu veya bu türde etkilenmeyi ve dâldurulmayı bekleyen bir tabula rasa (boş levha) durumundadırlar. Bunun da ötesinde, İslâm dünyasının her bir parçası, yakından bağlı bulunduğu Batı dünyasının şu veya bu parçasından çeşitli türde fikir paketleri almayı sürdürüyor. Sözgelimi, sosyoloji ve yukarıda anıldığı gibi, Felsefe alanında Hint yarıkıtası geçen yüzyıl boyunca İngiliz ekollerini, İran da Fransız ekollerini izledi.⁶ Fakat, her tarafta modernleşmiş çevreler, Batı'dan bir şey gelsin de, onu alıp izleyelim diye oturmuş bekliyorlar. Bir gün pozitivizm'i (olguculuk), öbür gün strüktüralizm'i (yapısalcılık) ve ardından da yapıçözümcülüğü. Çok seyrek olarak, bir-iki kişi, yolumuzda esen rüzgârlar karşısında olumlu ve iyi bir gözlem biçimiyle, değişmez bir merkezden çıkan gerçekten İslâmî bir zihinsel tavrı benimseme zahmetine kat-

lanabiliyor. Çoğu İslâm topraklarında, kadınların, birkaç Batılı modacı-
nın kendileri için kararlaştırdığı biçimleri körü körüne alıp kabul ettiği
ve bu biçimler karşısında, itaatkâr tüketiciler olarak bütünüyle edilgen
kaldığı moda alanı kadar berbattır zihinsel durum. Felsefe ve san'at mo-
dasında olduğu gibi, giyim modasında da modernleşmiş Müslüman-
lar'ın, kararların alındığı merkezde oynayacakları hiç bir rol yoktur.

Kuşkusuz doğrudur ki, Batılılar birbiri ardısıra Batı'yı silip süpüren
hareketlerin derinlerde yatan köklerinden habersizdirler; ve yine doğ-
rudur ki hiç kimse, ikinci dünya savaşından sonra Hippi hareketi gibi
bir hareketin Batı'da böylesine yaygınlaşacağını kestiremezdi. Ve yine
kimse post-modernizm gibi bir akımı öngöremezdi. Fakat modernleş-
miş Müslümanlar bu akımların öylesine uzağındadırlar ki, bırakın ha-
reketlerin köklerinin farkında olmayı, yayılma ve gelişmelerinden bile
habersiz kalmakta; ama, bu hareketler sahnedeki merkezi yerlerini alın-
ca da, ya şaşırıp kalmakta ya da yine kör bir teslimiyetin içine düşmek-
tedirler.

Çevre kirlenmesi bunalımı söylediklerimize en güzel örnektir. Müs-
lûmanlar, böyle bir sorunun varlığının bile farkında değillerken, Batı'da
bu bunalımın yığınlarca insanın merkezi ilgi alanı haline gelmesine de-
ğin beklemişlerdir. Ve şimdi de, acaba İslâm dünyasında kaç kişi, eğer
insanlar alıp kullanacak olurlarsa, bu önemli sorunun muhtemel çözü-
mü için bir anahtar sunabilecek doğayla ilgili son derece zengin İslâm
geleneğinin ışığında düşünmektedir bu gerçekten nazik sorunu?⁷

Batı'nın İslâm karşısındaki meydan okuyuşlarını daha somut bir bi-
çimde incelemek için, bugün modern dünyada moda olup, İslâm dün-
yasının da kültürel, hattâ dinî hayatını etkisi altına alan bazı 'izm'leri ör-
nek olarak ele alalım. Önce, isterseniz Marksizm'e, veya daha genelde
Sosyalizm'e bakalım.⁸ Bugün, İslâm dünyasının çoğu yörelerinde, ge-
nellikle İslâm'a doğrudan saldırmıyorsa da, ekonomik ve sosyal faali-
yetler bir yana, dinî hayata bile dolaylı biçimde etki eden Marksizm
hakkında pek çok şey söylenip durmaktadır. İslâm dünyasında genel
olarak Marksizm veya Sosyalizm'den söz edenlerin pek çoğu, toplu-
mun, zihinlerinde çözüm aradıkları kimi sorunlarına ilişkin olarak bu
kavramlardan söz etmektedir. Ne ki Marksizm'i veya kuramsal sosyaliz-
mi ciddi olarak bilen pek azdır. Şu kadar üniversite çevrelerinde Mark-
sizm'den söz eden yığınla genç müslüman öğrenci var; ama, acaba kaç
Das Kapital'i veya ikinci derecede önemli Marksist eserleri okumuştur;

ya da kaç Marksizm'i salt akıl düzleminde ciddi ciddi savunabilir diye sormaktan kendini alamıyor insan. Marksist hevesler çoğu genç müslüman için, İslâm toplumunun sorunlarını İslâmî açıdan ve kendi sosyal geleneklerinin çerçevesi içinde düşünmeyi kabul etmemeleri noktasında bir özür olmaktadır yalnızca. Benliğini parçalamak ve kendini bir 'aydın' veya özgür 'aydınlar grubu'nun, ama hangi türde olursa olsun, tüm sorunlara yerleşik Marksist çözümleri önerip, başka başka topraklarda da, İslâm toplumunun sorunlarını, bir İslâm toplumu olduğu için daha yeni ve değişik bir biçimde düşünme sorumluluğunu akıl bile etmeden, bütünüyle farklı bir sosyo-kültürel çerçevede akıl yürüten bir aydınlar grubunun üyesi olarak görmek için, bilinmeyen tüm içeriğiyle bu kara kutunun adını etiket olarak üzerine vuruvermek yeterli gelmektedir. Ve sırf bu biçimde, Marksizm'in, içeriği hiç tahlil edilmemiş bir paket veya her türde ağrıyı dindirecek bir aspirin olarak körü körüne peşinden koşmaktır ki, en kötü türde bir demagojiye ortam hazırlamaktadır. Sorunları daha akla yatkın ve anlamlı bir biçimde tartışmak yerine, adına Marksizm deniliveren şeyin etkisi altında kalanlar, sonunda, inanç hayatında yol açtığı apaçık zararlar bir yana, İslâm toplumunun gençlerine dile gelmez zararlar veren anlamsız bir çatışma ve zihinsel bir katılma doğuran kör ve düşüncesiz bir itaatin içine yuvarlanmaktadırlar.

Ne yazık ki, bugüne değin Müslüman yetkililerin diyalektik materyalizm'in meydan okuyuşuna karşı çıkışları, İslâm'ın geleneksel aklı bilimlerdeki zengin zihinsel verilerden kaynaklanmak yerine,⁹ nedense hep aktarımsal (nakli) veya dinî bilimlerden kaynaklanmıştır. Ama, dinî kanıtlar ancak inanç sahibi olanlara sunulabilir. Kur'an'ın yetkinliğini kabul etmeyen birinin düşüncelerine, hemen önce Kur'an'dan bir sureyle karşı çıkmanın ne yararı olacaktır? Bu alanda ulema'nın kaleme aldığı eserlerin çoğu, sağır kulaklara seslendikleri ve ele alınan konuda hiç bir etkinliği olmayan kanıtlar ileri sürdükleri için eleştirilebilir. Onlar çoğunlukla dönüşmüş olana vaaz verme konumunda kalmaktadırlar. İslâm geleneğinin, modern Avrupa felsefesinden kaynaklanan her türlü akıma zihinsel düzeyde bütünüyle karşı koyabilecek zenginliğe ve derinliğe sahip olduğunu düşündükçe, şu andaki durum ne kadar da üzüntü verici oluyor! Gerçekte, geleneksel hikmet karşısında, tam bir aldanmışlık içinde Göğü fethetmeye çıkmış kuru bir gürültüden başka nedir şu modern felsefe? Bugünün sözde-sorunlarının pek çoğu, yanlış

konmuş sorulara ve gerçekleri hiç bilmemeye dayanmaktadır; ve yalnızca geleneksel hikmetin, eski Babil'den Ortaçağlar Çini'ne kadar uzanan bir alanda, en evrensel ve en dallı budaklı biçimlerinden biriyle de İslâm'da ve ondört yüzyıllık hayatı süresince İslâm'ın ortaya koyduğu zengin zihinsel gelenekte bulunan hikmetin çözebileceği niteliktedir.

Marksizm'in İslâm karşısında yol açtığı tehlike, son zamanlarda bazı İslâm ülkelerinde, özellikle Arap dünyasında, İslâm'la cilalandığından, birtakım basit ruhlar için son derece çekici bir tuzak oluşturan bir tür Marksizm'in ortaya çıkışıyla nisbeten ciddi hale gelmiştir. Dinin, doğrudan siyasal amaçlar için bu şekilde sinsice kullanılması, dine karşı ve en azından 'dürüst' olan Marksizm'den çok daha tehlikeli olup, Kur'an'ın münafıklar adını verdiği insanların tutum ve düşüncelerini yansıtmaktadır. Böylesi durumlarda, böylesi sözde-sentezlere zihinsel düzlemde cevap verip, İslâm'ın, başında bismillah bulunan herhangi bir şey veya her şey olmadığını, tam tersine, adı ve niteliği ne olursa olsun, birtakım yarı-gerçeklerle asla uzlaşmayacak bütün bir gerçeklik görüşü olduğunu açıkça göstermekten başka bir İslâmî karşı çıkış tavrı ortaya konulamaz.

İslâm için büyük tehlike arzeden bir diğer 'izm', İslâm dünyasına Marksizm'den daha uzun bir sızma tarihine sahip olup, etkisi özellikle, eğitimdeki güçlü İngiliz tesirleri nedeniyle Hint Yarıkitası'nın müslümanları arasında hissedilen Darwinizm veya daha genel bir deyişle, evrimciliktir. Bir başka yerde, evrime karşı olan Avrupalı önde gelen biyologların eserlerinden söz ettik¹⁰ ve daha önce ne olmuş olursa olsun, yeryüzündeki tarih sahnesine adım atışından beri insanın hiç bir başka parçadan evrimleşmediğini göstermek için çağdaş antropologların ileri sürdükleri kanıtlara¹¹ değindik. Fakat ne yazık ki hemen hemen hiçbir Müslüman düşünür bu kaynaklara dikkat etmemiş ve İslâm'ın geleneksel insan görüşünü desteklemek için bu kaynakların kullandığı kanıtlardan yararlanma yoluna gitmemiştir. Modernleşmiş müslümanların belli bir bölümü için evrim, bir inanç ilkesi gibidir ve ne yazık ki, Kur'an ayetleriyle evrim görüşü arasındaki apaçık çelişkiyi kavrayamamaktadırlar.

Darwinci evrim teorisi, metafizik açıdan imkânsız, mantıksal açıdan da saçma olmasına rağmen, bazı çevrelerde İslâm'ın bazı yönleriyle inceden inceye kaynaştırılmış ve ortaya son derece talihsiz ve tehlikeli bir karışım çıkmıştır. Bununla, yalnızca yüzyılın başındaki sığ Kur'an

yorumlarını kastetmiyoruz; ya hem Viktorya dönemi evrim anlayışından, hem de Nietzsche'nin 'süpermen' fikrinden etkilenen İkbâl gibi bir düşünüre ne demeli! Evet, İslâm'ın çağdaş ve etkili bir şahsiyetidir İkbâl ve bir şair olarak kendisine duyduğunuz her türlü saygıya rağmen, fikirleri, kendisinin sık sık vurgulayıp durduğu ictihad'ın ışığında gözden geçirilmelidir. Tek bir temele de oturtulmamalıdır kuşkusuz İkbâl. Onun düşünce yapısını dikkatle tahlil ettiğimizde, Sufizm'le aşk sıcaklığında bir ilişkinin yanı sıra, pek çok şeye karşı çapraşık bir tavır çıkar karşımıza. Rumi'ye hayrandır, ama Hafız gibi bir şahsiyete ise nefret besler. Bu tavır, birbirinin tam karşısı olan iki düşünceden, bir yandan Sufi, daha genel bir deyişle İslâmî Olgun İnsan (el-İnsan'ül-Kâmil) fikrinden, öte yandan ise Nietzsche'nin süpermen fikrinden etkilenmiş olmasından ileri gelmektedir. İkbâl bu iki anlayışı bir görmekle çok büyük bir yanılgıya düşmüştür. Bu feci yanılgıya yol açan da, İslâm'ın belirli yönlerine olan derin anlayışına rağmen, evrim düşüncesini çok ciddiye almış olmasıdır. Evrim kuramının saçmalıklarına cevap vermek yerine, geriye dönüp, özür dileyici bir tavırla onu kabule, hattâ İslâmî öğretileri ona göre yorumlamaya yönelen modern Müslüman yazarlar arasında¹² İkbâl, daha bilgiç ve daha açık bir eğilim sergiler.

Evrimci zihniyetin etkisi altında kalan Müslümanlar'ın genel eğilimi, zamanın yürüyüşüyle ilgili İslâmî anlayışı bütünüyle unutma yönünde olmaktadır.¹³ Ahiret'le ve insanlığın son günleriyle ilgili olarak Kur'an'ın sonlarında gelen sureler gözardı edilmekte veya es geçilivermektedir. Bu son günlerle ve Mehdi'nin çıkışıyla ilgili bütün hadisler, ya bilmeden ya da kötü niyetlerle bir yana itilmekte veya yanlış yorumlanmaktadır. Peygamber'in şu, en iyi Müslüman kuşağın kendi zamanında yaşayanlar, sonra onların ardından gelenler, daha sonra Kıyamet'e kadar birbiri peşisıra onların ardından gelenler olduğunu ifade eden hadisi bile, tarihte belli bir çizgiyi izleyen evrim ve ilerleme düşüncesini reddetmek için yeterlidir. Yaygın olan şekliyle evrimci düşünceleri İslâm düşüncesine yamayarak İslâm'a hizmet ettiklerini sananlar, gerçekte çok tehlikeli bir çukura yuvarlanmakta ve İslâm'ı, modern insanın, Allah'ı unutturmak amacıyla Onsekizinci ve Ondokuzuncu yüzyıllarda uydurmuş en sinsi dogmalarından birine teslim edivermektedirler.

Bunların da ötesinde, evrimci tezi kabul etmek, günlük yaşantıda kolay kolay çözülemeyecek açık zıtlıklar ortaya koymaktadır. Eğer her şey daha iyiye doğru evrimleşiyorsa, o zaman kişinin yaşantısını düzelt-

me yolunda çaba harcama zahmetine girmesine ne gerek var? Nasıl olsa, her şey kendiliğinden daha iyiye gitmektedir. Modernistlerin savunduğu dinamizm, genel geçer olarak kabul edilen evrim fikrine aykırıdır da. Veya bir başka açıdan denilebilir ki, eğer bugün modern dünyada savunulan çaba, emek, hareket ve benzeri şeyler etkiliyse, o zaman bu, insanın geleceğini ve kaderini etkileyebildiği anlamına gelir. Ve eğer insan geleceğini etkileyebiliyorsa, o zaman onu daha kötüye doğru da etkileyebilir; şu halde, hiç bir kendiliğinden ilerleme ve evrim garantisi söz konusu olamaz. Ne yazık ki, evrim hipotezlerine karşı zihinsel ve metafiziksel nitelikte ciddi ve etkili İslâmî bir cevap ortaya koyması gereken zihinsel tavrın zayıflığı nedeniyle, evrim kuramının bu ve bunun gibi daha pek çok çelişkileri bir yana itilmektedir. Çağdaş İslâm, Marksizm'in meydan okuyuşlarına karşı çıktığı gibi karşı çıkmıştır evrimci düşüncenin meydan okuyuşuna. Kur'an'ı Kerim'e dayalı birtakım dinî cevaplar verilmiş, fakat zihinsel alanda, evrimci ekolün ileri sürdüğü sözde kanıtların etkisiyle Kur'an'a olan imanı sarsılmış bulunan genç Müslümanları da ikna edecek bir cevap verilememiştir.

Bu arada, Spencer gibi, kendi ülkelerinde bile etkisini yitiren ve artık okutulmayan evrimci Ondokuzuncu yüzyıl yazarlarının eserleri, sanki en son kanıtlanmış bilimsel bilgileri veya Batı'nın en son felsefi ekolünü temsil ediyorlarmışcasına İslam dünyasının üniversitelerinde, özellikle Hint Yarıkıtasında hâlâ harıl harıl okutulmaktadır. Pek az kişi, biyolojideki son evrim karşıtı gelişmeleri ve evrim öncesi insan anlayışının yeniden gündeme gelişini, bizzat Batı'da çeşitli çevrelerde gittikçe yaygınlaşan görüşleri inceleme zahmetine girişebiliyor. Ve daha da kötüsü, ortaya çıkabilecek evrimci veya daha başka türde bir insan görüşünü yargılamada bir ölçü oluşturacak ve bilimsel olguları salt hipotezlerden, bilimsel kanıtları da, bilimsel olgu, hatta dini inanç kılığında bile ortaya çıkan kaba felsefi materyalizmden ayırdetmek için gerekli ışı-ğı sağlayacak şekilde, İslami kaynaklardan İslam'ın insan ve Evren'le ilişkisi doktrinini formüle etme konusunda Müslüman aydınların harcadığı çabalar, oldukça yetersiz kalmaktadır.¹⁴

İslam dünyası karşısında bir diğer önemli felsefi meydan okuyuş, Freudcu ve Jungcu nefis yorumudur. Modern psikolojik ve psikoanalitik görüş, insan varlığının tüm yüce öğelerini nefis düzeyine indirgemeye; hatta hatta nefsi de modern psikolojik ve psikoanalitik yöntemlerle incelenebilecek bir şey düzeyine indirgemeye çalışmaktadır. Şu ana de-

ğin, bu tür düşünce biçimini bilimsel şekliyle, İslam dünyasını evrimcilik ölçüsünde doğrudan etkilemiş olmayıp, Freudcu veya Jungcu olan herhangi önemli bir Müslüman yazar da tanımıyoruz; fakat, bu demek değildir ki, bu düşünce yakın gelecekte İslam dünyasını etkilemeyecektir. Bu bakımdan hatırlanmalıdır ki, diğer modern Batılı psikoloji ve psikoterapi ekolleri gibi Freudculuk da, İslami toplumdaki tümüyle farklı bir toplumun yan ürünleridir. Yine hatırlanmalıdır ki Freud, Ortodoks Yahudilik'ten dönmüş Viyanalı bir yahudiydi. Onun, Orta Avrupa'daki dindar Yahudi toplumunun karşı çıktığı mesihçi bir hareketle bağlantısı bulunduğunu, bu nedenle de Hristiyanlık şöyle dursun, Yahudi hayatının ana akımına bile karşı olduğunu bilen pek az kişi vardır. Çok kişi Freudculuğu inceler, ama pek az kişi, bu akımın gerçek doğasını açığa vuran derin köklerine inmektedir.¹⁵

Şu son günlerde Doğulu önde gelen bir Sufi, Fransızca Sufizm ve psikoanaliz üzerine ikisini karşılaştıran bir dizi makaleler kaleme aldı. Kendisine beslediğimiz her türlü saygıya rağmen şunu da belirtmeliyiz ki, Sufizm'in 'sülûk' yöntemlerinin gülünç bir taklidinden başka bir şey olmayan psikoanalize karşı pek yumuşak ve pek nazik davranmış. Bereket versin ki, şimdiye kadar psikoanalizin etkisi Müslümanlar arasında fazlaca yayılmadığı gibi, kendisine ihtiyaç da duyulmuyor. Bunun nedeni de, her şeyden önce namaz ve hacc gibi ibadetlerin yerine getirilmesindeki sürekliliktir. Dinî merkezlerde kadın-erkek, genç-yaşlı herkesin yaptığı zikirler, yakarılar, dualar, konuşmalar ruhların kapısını ilâhî Bereket sağanağına açmakta ve ruhun hastalıklarını giderip, düğümlerini çözmenin en güçlü aracını oluşturmaktadır. Tüm bu ibadet biçimleri, psikoanalizcinin ulaşmaya çalıştığı, fakat ulaşmak şöyle dursun, Ruh'tan (*) fışkıran ve insan benliğini kontrol ve egemenlik altına alabilen yegane güçten yoksun bulunduğu için tehlikeli sonuçlara yol açtığı, amacı gerçekleştirmektedir.

Bilinemezci ve bazı durumlarda şeytani olan psikoanalitik düşünce, Batı edebiyatının Arapça, Farsça, Türkçe, Urduca ve diğer İslâm dilleri-

(*) Büyük harfle yazılan 'Ruh'la küçük harfle yazdığımız 'ruh' farklıdır. Büyük harfle yazılanı, Allah'ın hediyesi olup, insan kalbine 'nefs'le girdiği kavga sonucu egemen olarak, onu ilâhî sıfatların yansıdığı bir ayna haline getiren 'manevî kuvvet'tir. Diğer ise, insanın tüm duyu ve duygularının, duyuş ve duygulanımlarının bütününe ifade etmek için kullanılmaktadır. İlkinci "Spirit", sonraki ise 'soul'dür. (ç.n.)

ne çevrilmesiyle yavaş yavaş İslâm dünyasına sızma eğilimi göstermektedir. Bu tür çeviriler, İslâm'ın doğasına ve öz niteliğine aykırı bir 'psikolojik edebiyat'ın doğmasına yol açacaktır ve açmaktadır da. İslâm, bireyci öznelliği reddeden bir dindir. İslâm'ın en görünür maddi sembolü olan cami, içinde tüm öznellik öğelerinin silinip gittiği alana sahip bir yapıdır. Gerçeğin nesnel bir görünüş yeri, içinde Ruh'un ışığının parladığı bir kristaldir. İslâm'ın manevî ideali, Müslüman'ın ruhunu, bir cami gibi ilâhî ışığı yansıtan bir kristal haline getirmektir.

Gerçek İslâmî edebiyat, Franz Kafka veya en iyi biçimde Dostoyevski'nin yazılarında gördüğümüz öznel edebiyat türünden bütünüyle farklıdır. Bunlar ve bunlar gibi daha başka yazarlar, kuşkusuz modern Batı edebiyatının en önemli simalarıdır; fakat daha pek çok Batılı modern edebiyatçı gibi, hepsi de İslâm'ınkinden farklı, hattâ bütünüyle İslâm'ın ruhuna aykırı bir bakış açısı taşımaktadırlar. İslâmî bakış açısına biraz yakın olan eski Batılı edebiyatçılardan, bütünüyle Hristiyan olmalarına rağmen, çok yönlerden Müslüman yazarlara benzeyen Dante ve Goethe'yi gösterebiliriz. Son zamanlarda ortaya çıkanlar arasında ise, modern yazarların aksine içten bir Hristiyan olup, bu yüzden dünyaya İslâm'ınkinden nisbeten yakın bir gözle bakan T.S. Eliot'u anabiliriz.

Bu tür kişilerin eserlerinin tersi yönde giden psikolojik roman, nesnel bir gerçeklik olarak Hakikati görebileceği bir ölçüden yoksun olduğu halde, insan nefsine nüfuz etme girişimi ve sahip olduğu biçimle İslâm'a bütünüyle yabancıdır. Marcel Proust, kuşkusuz Fransız dilinin büyük bir ustasıydı ve *Kayıp Zamanın İzinde* adlı eseri, modern Fransız edebiyatına tutkun olanların büyük ilgisini çekmişti; ancak bu tür metinler, her ne olursa olsun, İslâmî edebiyat için bir model oluşturmaktan çok uzaktır. Evet, bu türden edebiyat, Arapça ve Farsça yazan birtakım yazarlar için bir 'ilham kaynağı' olmaya başlamıştır; İran'ın son dönem en ünlü edebî figürü olan ve Kafka'nın çok fazla etkisinde kalan Sadık Hidayet'in psikolojik bir umutsuzluk içinde intihar etmesi ne kadar ilginçtir; büyük bir edebî yetenekli Sadık Hidayet, fakat, İslâmî hayat akışından kopmuştu bir kez. Bugün, görüşlerine İran toplumundaki İslâmî öğeler kuşkusuz karşı çıkıyor. Ama, Batı toplumunun yaşadığı düzensizlikleri ve psikolojik sorunları, Müslümanlar'ın henüz karşı karşıya bulundukları sorunları ele alan bu tür yazarlar, kendilerini tanıyıp, bu yeni hastalıklara tutulan Müslüman gençler arasında yavaş yavaş popüler hale gelmektedirler.

Bugün Müslüman dünyada gözlemlenen en körü trajedilerden biri de, son zamanlarda bilerek Batı'nın hastalıklarını taklide yeltenen yeni bir insan tipinin ortaya çıkmış olmasıdır. Böyleleri, gerçekten bir bunalım içinde olmadıkları halde, modern görünmek hevesiyle kendilerini bunalıma itmeye çalışmaktadırlar. Fırtınalı ve bunalımlı bir ruhtan çıkıyormuş izlenimi verecek şiirler yazmaktadırlar; oysa, hiç de bir bunalım içinde değillerdir. Nihilist olmaktan kötü bir şey yoktur; fakat, Batı san'atının çöküşünü taklit etmek için, nihilist edebiyat ve san'at üretme çabasıyla nihilizm taklidi yapmak daha kötüdür. Tanrı-tanımaz ve nihilist bir bakış açısının yanı sıra, İslâm dünyasında sanat ve edebiyat yoluyla yayılan psikoloji ve psikoanaliz, İslâm karşısında bugün cidden büyük bir tehlike arz etmektedir; bu noktada yapılacak olan, geleneksel İslâmî psikoloji ve psikoterapiye dönmek ve edebiyat adına İslâm dünyasına giren bu kadar şeyin nesnel bir değerlendirmesini gerçekleştirmeye imkân verecek ölçüde özgül bir İslâmî edebiyat eleştiriciliği yaratmaktır.

Batı'dan gelen İslâm karşıtı psikolojik ve felsefi fikirlerin edebiyat kanalıyla İslâm dünyasına ne ölçüde sızdığını görmek için, çeşitli Orta Doğu kentlerinde üniversitelerin bulunduğu caddelerden şöyle bir geçip görmek yeterlidir. Her tarafta, standlarda veya yerlerde yayılmış bulunan kitaplar içinde dinî eserler ve özellikle bir Kur'an bulmak hâlâ mümkündür. Fakat, İslâmî dillerde, 'edebiyat' kılıfı içinde sunulan, Marksizm ve Egzistansiyalizm'den tutun da Batı pop kültürüyle ilgili kitaplara kadar, yığınla eser bulmak da mümkündür. Bunlara karşı verilmiş cevapları ve reddiyeleri içeren kitaplar da var kuşkusuz; çünkü, İslâm ve yaydığı manevî hava hâlâ canlılığını koruyor. Fakat bütün bu olgular, İslâm'ın karşısındaki tehlikenin büyüklüğünü göstermektedir.

Nihilizm'e gelince; İslâm'ın bu akım karşısındaki cevabı yeterince güçlüdür; nihilist görünenleri bir yana atarsak, Müslümanların modernleşmiş olanlarının bile, nihilizmin hayatlarının en önemli olgusu haline geldiği Batılılar ölçüsünde bu akıma kapılmış olmadıkları açıktır. Bunun başlıca nedeni de, Hristiyanlık'ta Ruh'un her zaman, kutsal Hristiyan san'atının da açıkça ortaya koyduğu gibi, olumlayıcı ve olumlu bir biçimde sunulmuş olmasıdır. İslâm'da ve Uzak Doğu'da olduğu gibi¹⁶ Hristiyan kelimasında da boşluk ya da nihil'e, manevî bir anlam verilmemiştir. Bu bakımdan, Hristiyanlık karşısındaki başkaldırının sonucu olarak, modern insan nihil'i hep olumsuz ve ürkütücü yönüyle tanımış-

tır; içlerinden bazılarının Doğulu doktrinlere kapılması da, özellikle Doğu'da Boşluğun vurgulanması nedeniyledir.

Ruh'un her zaman olumlayıcı ve olunlu bir biçimde görüldüğü Hristiyanlığın tersine, nasıl metafizik düzlemde Şehadet'in ilk bölümü Allah'ın karşısında her şeyin boşluğunu olumlamak için bir olumsuzlukla başlıyorsa, aynı şekilde İslam san'atı da, manevi ve olumlu bir anlamda olumsuz'u, ya da Boşluğu kullanır. İslami mimarideki alan ya da boşluk, temelde olumsuz bir alandır. İslami mimari ve kent planlamacılığındaki boşluk, bir nesnenin çevresindeki bu nesne tarafından belirlenmiş bir alan boşluğu değildir. Tam tersine, geleneksel pazarlarda görüldüğü gibi maddi biçimlerden uzak, olumsuz bir alan boşluğudur. Bir pazarın içinde yürürken, ortasındaki bir nesnenin değil, pazarı çevreleyen iç yüzeyin tesbit ettiği sürekli bir boşluk içinde yürürsünüz. Bu yüzdendir ki çok sayıda Orta Doğu kentinin mimarisinde, sözgelimi Batı'da olduğu gibi, bir meydanın ortasına dikilmiş bir anıt örneğinde görüldüğü üzere bugün izlenen yol, İslâm san'atının ilkelerine ters düşmekte olup, işletim mimarideki nihili ve olumsuz alan boşluğunun olumlu rolünü anlamamaktan kaynaklanmaktadır.

Yeniden psikoloji ve psikanaliz sorununa dönerek şunu da eklemeliyiz ki, Batı'da san'at eleştirisinde oldukça önemli bir yer tutan bu bakış açısı, bu tür düşüncenin, san'at ve edebiyat kanalıyla İslâm toplumunun küçük fakat önemli -psikolojik yönden edilgen bulunan geleneksel Müslüman yığınların zevkini oluşturmada etki yaptığı için önemli-, bir bölümünün zihinlerine sızmasına yol açmıştır. Böylece, İslâm'ın verdiği geleneksel edebiyat zevkleri, Jungçu ve Freudçu çevrelerden kaynaklanıp İslâmî ölçü ve değerlerin en merkezi ve ulaşılabilir kanallarından birini tehdit altında tutan bütünüyle anti-geleneksel bir etki alanına girmektedir. Yine şu noktayı da belirtmek gerekiyor ki, daha önce de sözünü ettiğimiz üzere, kutsal ve yalnızca duyulur (numen) dünya ile ilgilenir görünüp, gerçekte ise manevî ve psikolojik alanları birbirine karıştırmakla ve aşkın ve aydınlık arketipler kaynağını, ortamı çeşitli halklar ve kültürlerinin oluşturduğu kolektif bir yapıya bedavadan bırakırmekten başka bir şey olmayan kolektif (ortaklaşa) bilinçsizliğe dönüştürüvermekle, kutsalın imajını değiştirdiği için Jung psikolojisi Freud psikolojisinden daha tehlikelidir. Tüm diğer gerçek metafizikler gibi, İslâm metafiziği de, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Sufî yöntemlerin gülünç taklitleri olmaktan öteye gitmeyen bu küfürçü

dönüştürmeye ve kutsal-dışı psikanaliz yöntemlerine bütünüyle karşıdır. Ama tüm temel yanlışları ve bu yanlışlardan kaynaklanan kötülükleri içinde modern dünyayı yumuşatmak için bu küfürcü görüşlere yaslanmak yerine, şöyle bir silkinip İslâm metafiziğiyle bu görüşler arasındaki temel farkları vurgulayabilecek kaç çağdaş Müslüman vardır?

İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde İslâm karşısında beliren bir başka tehlike de, çeşitli oliguculuk biçimlerinden sonra Müslümanlar'a ulaşan bir diğer düşünce akımı olan Varoluşçuluk (egzistansiyalizm) adı altında, birbirleriyle uzaktan ve yakından bağlantılı bir dizi düşünce hareketleridir. Alman filozoflarının Existenz Philosophie'sinden Gabriel Marcel'in tanrıci felsefesine ve Sartre'la izleyicilerinin bilinemeci ve tanrıtanımaz düşüncelerine kadar, kuşkusuz Varoluşçuluğun çeşitli dalları vardır. Yüzyılın başlarında Avrupa kıtasında ortaya çıkan bu felsefe türü, pek çok Avrupa ülkesinde hâlâ sahnedeki merkezî yerini korumaktadır. Her ne kadar, İslâm dünyası üzerinde şu ana değin belli bir etki yapmamışsa da, yine san'at ve felsefe ve zihinsel hayatla ilgilenen bazı Müslümanlar'ı doğrudan etkilemeye başlayan felsefe kanalıyla son 20-30 yıldır kendini duyurmaya başlamış bulunmaktadır. Bu ekolde öğretilen çoğu şeyin metafizik karşısı özelliği ve İslâm felsefesinin kalbinde yatan Varlığın geleneksel düzeydeki anlamını unutmuş bulunması gerçeğinden dolayı, Varoluşçuluğun, özellikle bilinemeci damarlarıyla yayılması, İslâmî zihinsel hayatın geleceği için son derece sinsi bir tehlike arz etmektedir.

Bütün bunlardan da öte, kimi çevrelerde İslâm felsefesini Batılı düşünce biçimlerinin; ve nihai olarak da Varoluşçu ekolün ışığında yorumlama eğilimi görülmektedir. Müslüman 'aydınlar', en kör ve en beynsiz bir taklit türü olan bu son derece tehlikeli bid'at'ı doğrudan mahkum etmelidirler. Eğer bu yorum türü sürececek olursa, yeni Müslüman kuşağa çok pahalıya mal olacaktır. Bugün, çeşitli İslam ülkelerinin her yanında insanların kendi felsefi ve zihinsel geçmişlerini, bilgi verme ve araştırma düzeyinde belli bir değeri olup birtakım yararlı bilgiler içerseler de, hemen hemen hepsi İslam dışı bir yaklaşım ve görüş açısıyla kaleme alınan Batılı kaynaklardan öğrendikleri görülmektedir. En geniş anlamıyla düşünce ve felsefe alanında en çok zarar görmüş bulunan ülkeler, üniversitelerinde İngilizce veya Fransızca'yı öğretim aracı olarak kullanan Pakistan, Hindistan'da Müslümanların yaşadığı yöreler, Malezya ve Nijer'le, Fas ve Tunus gibi İslamı Magrib (Kuzey Batı Afrika)

ülkeleridir. Anti sömürgecilik konusunda sarfedilen bunca söze rağmen, müslümanların en kötü türdeki sömürgeciliği, zihinsel sömürgeciliği yenmeleri ve kendi kültürlerini, özellikle bu kültürün zihinsel ve manevi kalbini kendi bakış açılarına göre incelemeleri zamanı gelip geçmektedir. Allah korusun, zihinsel miraslarının bazı yönlerini reddetmek isteyen bazı Müslümanlar varsa bile, böyleleri her şeyden önce bu mirası bilmek zorundadırlar. Hem kabul hem de red, bilgiye dayanmalıdır. İnsan ne yönde gitmekte isterse istesin, bilgisizlik için özür olmaz. İnsan, hakkında gerçek bilgi sahibi olmadığı bir şeyi derinliğine kabul edemeyeceği gibi, aynı şekilde, bilmediği bir şeyi de reddedemez. Ve sahip olmadığı bir şeyi de fırlatıp atamaz. Son derece basit bir gerçektir bu, ama bugün hep unutilan bir gerçek.

Bir süre önce ünlü bir Zen ustası Batı'da önemli bir üniversiteyi ziyaret etti. Zen üzerine verdiği konferansı bitince, bir öğrenci kalkıp, "Zen ustaları, Budist parşömenlerinin yakılıp, Buda suretlerinin fırlatılıp atılması gerektiğine inanmıyorlar mı?" diye sordu. Usta gülümseyip, şu cevabı verdi: "Evet, fakat sadece elinizde olan bir parşömeni yakabilir ve sahip olduğunuz bir sureti fırlatıp atabilirsiniz." Verilebilecek en derinlikli cevap buydu. Usta dinin zahiri boyutunu, ancak bu zahiri boyutu yaşarsanız aşabilir ve sonunda iç anlamına nüfuz ederek, biçimleri geçebilirsiniz demek istemişti. Zahiri yaşamayan, onun ötesine geçme umudu taşıyamaz; onun da altına düşüverir ve bunu da biçimleri aşma sanır. Aynı gerçeği, bir başka düzeyde kişinin geleneksel zihni mirasına da uygulayabilirsiniz. Geçmişin bilgelerinin ortaya koydukları, anlaşılmadan asla aşılamaz. Böyle bir şey yapmaya girişen, acınacak bilgisizliğini ve kapasitesiyle, geleneksel düşünce biçimlerinden kopma özgürlüğünü, kişinin kendi doğasının sınırları içinde en kötü türde bir tutukluluk olan bilgisizliği yalnızca Ruh'un dünyasının sınırsız ufuklarından gelen ve ancak dinin ve aydınlık zihinsel doktrinlerinin sağladığı araçla ulaşılabilen gerçek özgürlük sanma yanılgısına düşer.

Çağdaş Müslümanlar, yolculuklarına, ne yönde gitmek isterlerse istesinler, bulundukları yerden başlamaları gerektiğini anlayacak kadar gerçekçi olmalıdırlar. Ünlü bir Çin atasözü vardır: "Bin millik yolculuk, tek bir adımla başlar" diye. Şimdi, bu ilk adım da bulunulan yerde atılacaktır zorunlu olarak; ve bunun, hem kültürel, hem manevi, hem de fiziki açıdan böyle olduğu bir gerçektir. İslam dünyası nereye giderse gitsin, İslam geleneği gerçekliğinden ve kuruntusal değil, kendi gerçek

yerinden yoğa çıkacaktır. Bu gerçeği görme yeteneğini yitirenlerse, hiçbir zaman etkili bir yolculukta bulunamazlar. Yalnızca yolculukta olduklarını hayal ederler, o kadar. Düşünce alanında Müslüman halkın önderi olmak isteyen bir Pakistanlı veya bir İranlı, ya da bir Arap ‘aydın’, eğer bir etki yapmak ve İslam toplumunun kalan bölümünden kopmamak istiyorsa, önce kim olduğunu hatırlamalıdır. Lahor’un veya Tahran’ın, ya da Kahire’nin bir köşesini bir Oxford veya Sorbonne’a çevirmek için ne kadar uğraşırsa uğraşsın, başarılı olamayacaktır. İslam toplumunun kendilerini anlamadığından ve takdir edemediğinden yakkın Batılılaşmış türdeki sözde Müslüman aydınlar, kendi kültür ve toplumlarını anlayıp takdir etmeyi reddedenin kendileri olduğunu, bu yüzden de kendi toplumlarınca reddedildiklerini unutuyorlar. Bu reddediş bir hayat belirtisidir gerçekte; İslâm kültürünün canlılığını hâlâ koruduğunun bir göstergesidir.

Felsefe alanında ise, İslâm dillerinin üniversite öğretime için kullanıldığı ölkelerde durum daha iyidir; özellikle İran’da İslâm felsefesi hâlâ yaşıyan bir gelenek olarak sürmekte ve felsefe adına, geleneksel aydınları karşılarına alabilecek türde bir şey söylemek kolay olmamaktadır. Her ne kadar, yukarıda değinilen iki nedenden, yani dil engeli ve İslâm felsefesinin hâlâ yaşıyan bir gelenek oluşundan dolayı Balı felsefesinin etkisi nisbeten daha az olmuşsa da, kuşkusuz Müslüman dünyanın bu yöresi de, İslâm düşüncesinin, Batı felsefesine göre özür dileyici ve lütfenci çalışmalara konu olmasından bütünüyle uzak kalmış değildir. Bu noktada, İkbâl’in İngilizce yazdığı *The Development of Metaphysics in Persia* ve *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı felsefi eserlerinin yayınlandığı Pakistan’la, Farsça çevirisinin İran’da yaptığı etkiyi karşılaştırmak gerçekten ilginç olacaktır.

Evet; İslâmî dilleri kullanan topraklarda bile, felsefe üzerine İslâm’inkine bütünüyle yabancı bir bakış açısı taşıyan ve sanki bir Hakikat vizyonu ya da hikmet’in veya sophia’nın arayışı olarak felsefe ‘benim’ veya ‘bizim’ olabilir miş gibi, Felsefetünâ, Felsefemiz ismi altında Farsça ve özellikle Arapça kitaplar yayınlanmaktadır.¹⁷ Hiçbir geleneksel Arap veya İranlı filozof böyle bir ifade kullanmamıştır. İslâm felsefesini işleyen Müslümanlar için felsefe, bireyci düzeyi aşan ve bizzat Hakk’tan kaynaklanan hakikatin bir vizyonu olarak her zaman el-felsefe ya da el-hikme olmuştur. İslâm dillerinde ‘felsefemiz’ ya da ‘düşüncem’ gibi deyim ve kavramların ortaya ıkışı, İslâmî ölçüden kopuşun

derecesini göstermektedir. Bu tür yanılgılara karşı, İslâm'ın zengin düşünce hazinesinde yer alan geleneksel doktrinlerin silâhı kullanılmalı ve İslâm'ın zihinsel hayatında daha fazla erozyon meydana gelmeden, bu kaynaklardan alınmış cevaplar hemen ortaya konulmalıdır.

İran'da Varoluşçuluk sorunu ve geleneksel İslâm felsefesine yeniden dönerek şunu da belirtmeliyiz ki, bu ülkede hâlâ yaşayan, varoluş ilkesine (asalet'ül -vücut) dayalı ve (bazılarının yanlışlıkla 'varoluşçuluk-egzistansiyalizm' diye çevirdiği) felsefet'ül-vücut denilen geleneksel felsefe nedeniyle, Avrupa türü Varoluşçuluk geleneksel çevrelerde güçlü bir dirençle karşılaşmıştır. İbn Sina ve Suhreverdî'den, büyük varlık metafizikçisi Sadreddin Şirazî (Molla Sadra)'ya kadar geleneksel İslâm felsefesini okumuş herkes, İslâm'ın geleneksel 'varlık felsefesi'yle, görünüşteki en derin yanlarıyla bile, yalnızca parçalı bir şekilde, geleneksel metafizikle bütünlüğü içinde var olan bazı başlangıç öğretilerine ulaşabilmiş modern Varoluşçuluk arasındaki derin uçurumu hemen ilk anda görecektir. Batı'da İslâm Felsefesi'nin bu sonraki aşamasını bir ölçüde açıklayabilmiş tek Batılı bilgin olan Henry Corbin, Sadreddin Şirazî'nin Kitab'ül Meşair'inin *Le Livre des Penetrations Metaphysiques* adıyla Fransızca çevirisi-ne yazdığı uzun Fransızca önsözde, İslâm felsefesiyle Varoluşçuluk arasındaki bakış farklılığını ve Varoluşçuluğun İslâm felsefesi çerçevesinde nasıl düzeltilebileceğini göstermiştir.¹⁸ Burada hemen belirtelim ki, Corbin'in Heidegger'in Sein und Zeit adlı eserini çevirmesiyle Sartre ilk kez Varoluşçuluğa kapılmış, Corbin ise, bu düşünce biçiminden bütünüyle koparak, Sühreverdî'nin 'Işığın Doğusu'nun okyanusuna ve Sadreddin Şirazî'nin açık ve parlak varlık felsefesine dalmıştır.

Son, ama temel ve acil bir sorun daha var ki, bu da modern medeniyetin yol açtığı, fakat şimdi İslâm dünyasındaki Müslümanlar da içinde olmak üzere, her yerdeki herkesi tehdit eden çevre kirlenmesi sorunudur. Modern dünyanın içinde bulunduğu durumun farkında olan herkes, bugün dünyanın karşısına dikilen, en azından maddi düzeydeki en acil sorunun çevre kirlenmesi bunalımı, insanla doğal çevresi arasındaki dengenin yıkılması olduğunu bilir. İslâm ve İslâmî bilimler, tüm dünyayı tehdit eden bu büyük tehlikenin giderilmesinde, mümkün olan ölçülerde yardım edecek zamansal ve özellikle acil bir mesaj taşımaktadır. Ama ne yazık ki bu mesaj, bizzat modernleşmiş Müslümanlar tarafından son derece zayıf bir ilgi görmektedir.

Biz biliyoruz ki Müslümanlar, Astronomi, Fizik ve Tıp gibi doğa bilimlerini zevkle ve istekle geliştirmişler ve doğayla olan ahenk ve den-

gelerini hiç yitirmeden bu bilimlere büyük katkılarda bulunmuşlardır. Müslümanlar'ın doğa bilimleri, İslâmî bakış açısından görülen Evren'in topyekün yapısıyla uyumlu bir 'doğa felsefesi'nin çerçevesi içinde kalmıştır her zaman. İslâmî bilimlerin temelinde gerçek bir doğa felsefesi yatmaktadır; eğer bu felsefe gün yüzüne çıkarılıp çağdaş dilde sunulacak olursa, şu andaki sahte doğa felsefesinin yerini alabilecektir. Çünkü, ilk ilkelerin metafiziksel açıdan kavranamayışıyla birleşen bu sahte doğa felsefesi, insanın doğayla olan ilişkisinde ortaya çıkan bunalımdan büyük ölçüde sorumlu bulunmaktadır.¹⁹

Maalesef İslâm'ın bilimsel mirasının ele alındığı son derece nadirattan çalışmalarda bile Müslüman yazarlar, Müslümanlar'ın bilimsel buluşlarda Batı'yı geçtiğini ve bu bakımdan, kültürel başarılarında Batı'dan geri olmadıklarını kanıtlama uğraşısına iten bir aşağılık duygusu içindedirler. Çok seyrek olarak bu paha biçilmez İslami bilimsel miras bir seçenek şeklinde görülmekte, modern bilimin ve uygulamalarının teknoloji aracılığıyla insanlar için yarattığı felaketli çıkmaza kesinlikle yol açmamış ve açmayacak bir doğa düzeni bilimi gözüyle değerlendirilmektedir. Görüş sahibi Müslümanlar, mantıksal sonuçlarını bugün gördüğümüz Onyedinci yüzyılın bilimsel devrimini yapanların kendileri olmadığından dolayı son derece büyük bir mutluluk duymalıdır. Müslüman bilginler ve düşünürler, İslami bilimlerdeki doğa felsefesini canlandırmak ve bu bilimleri okuyup öğrenmek için eğitilmelidirler.

Burada sunduğumuz hedef, İslam'la Rönesans'a yol açtı diye gururlanan modernleşmiş Müslümanlar'ın hedefinden bütünüyle farklıdır. Onlar, Rönesans tarihte büyük bir olaydır ve Rönesans'ın yaratılmasında İslam kültürü yardımcı olmuştur, o halde İslam kültürü değerli bir kültürdür diye akıl yürütüyorlar. Ne saçma bir akıl yürütmedir bu; modern dünyanın bugün mustarip olduğu belaların, Batılı insanın Allah'ın gönderdiği dine büyük ölçüde isyan ettiği gün başlayan Rönesans'la birlikte Batı'nın 'attığı adımların bir sonucu olduğu gerçeğini hiç mi hiç farketmeyen bir akıl yürütme. Müslümanlar, Göğe başkaldırmadıkları ve bugün insan-altı bir dünya kurmuş bulunan bu anti-maneviyatçı hümanizm'de pay sahibi olmadıkları için ne kadar şükretseler azdır. Burada İslam'ın yaptığı, Göğe karşı bireyci başkaldırını, Allah'a teslimiyete dayalı İslam ruhuna yüz seksen derece aykırı olan ve Rönesans'ın san'atında açıkça sergilenen Prometeci ve Titancı ruhun tezahürlerini önlemiş olmasıdır. Evet, İslami bilim ve kültürün Batı'da Rönesans'ın doğuşunda rol oynadığı doğrudur, fakat gerçek İslami niteliklerinden

soyutlandıktan ve ancak içinde gerçek anlam ve önemlerini buldukları topyekun sistemden koparıldıktan sonra kullanılmıştır İslami öğeler.

Müslümanlar İslâmî bilimleri yeniden ele alma çalışmalarına hemen başlamalıdır; önce, Müslümanlar'ın yüzyıllarca, bugün orta öğretimde okutulan matematik de içinde olmak üzere çeşitli bilimleri geliştirip, aynı zamanda sağlam birer Müslüman olarak da kalabildikleri gerçeğini, daha Cebir'in ilk formülünü öğrenir öğrenmez namaz kılmayı bırakıveren genç müslümanlara göstermek için; ikinci olarak da, İslâmî bilimlerle, İslâm felsefesi, İlâhîyat ve metafizik arasındaki temel ahengi, yukarıda değindiğimiz doğa felsefesiyle çok yakından bağlantılı ahengi ortaya çıkarmak için başlamalıdır. Bu her iki amaca ulaşmak için de, İbn Sina, el-Birunî, Hayyam ve Nasırüddin Tusi'nin eserleri gibi İslâmî bilimin şaheserlerinin kullanılabileceğini bilmelidirler.

Sonuç olarak, söylediklerimizi şöyle sırayla bir kez daha vurgulayacak olursak: Her şeyden önce, İslâm ve İslâm medeniyetini korumak için, İslâm geleneğinin bilinçli ve zihinsel düzeyde savunması yapılmalıdır. Bunun yanı sıra, modern dünya ve taşıdığı yanlışlıklarla eksiklikler, tam bir zihinsel eleştiriden geçirilmelidir. Bugünkü değişim temposunun hızı nedeniyle, eğer Müslümanlar aynı çıkmaz sokağa, hattâ daha da kötüsüne girmek istemiyorlarsa, Batı'nın izlediği yolda gitmeyi hiçbir zaman ümit etmemelidirler. Müslüman aydınlar, tam bir güvenle, Batı'nın burada sözünü edegeldiğimiz ve daha başka pek çok meydana okuyuşlarına göğüs germelidirler. Psikolojik ve kültürel bir aşağılık duygusu içinde yaşamayı artık bırakmalıdırlar. Sadece savunmada kalmayı bırakmak için değil, aynı zamanda, insiyatifi ele geçirip saldırıya geçebilmek ve eğer hasta gerekli tedaviyi görmek istiyorsa, Allah vergisi hikmet hazinelerinden, modern dünyayı tutulduğu en tehlikeli hastalıktan ve bugün içinde bulunduğu açmazdan kurtarabilecek olan tek ilacı sunabilmek için kendi aralarında safları sıklaştırmalı ve Asya'nın diğer büyük gelenekleriyle el ele vermelidirler. Eğer bugünkü durum hakkında en karamsar duyguları besliyor ve artık kurtarılabilecek hiçbir şeyin kalmadığına inanıyorsa, bu durumda gerçeğin vurgulanması bile yapılabilecek şeylerin en değerlisi olacak ve etkisi düşünülenin çok çok ötesine uzanacaktır. Bu bakımdan, gerçek kuvvetle ortaya konulmalı ve kendisine karşı çıkılan her cephede İslâm'ın zihinsel savunması yapılmalıdır. Sonuç ancak Allah'ın elindedir. Bakın, ne diyor Kur'an: "Hakk geldi, bâtil yok olup gitti; bâtil her zaman yok olmaya mahkumdur." (İsra: 81).

Onbirinci Bölümün Notları:

¹Şu noktayı belirtmeliyiz ki, son 20-30 yıldır Batı toplumunun uğradığı hızlı çöküş nedeniyle Batı dünyasını 'zihinsel' bir düzeyde tecrübe etmiş olan genç Müslümanlar, daha önceye göre artık daha az tatmin olmakta ve Batı'yı eleştirmeye başlamış bulunmaktadır. Bu gruptaki insanlar içinde de, İslâmî çerçevede düşünenleri gayet sınırlı olmakla birlikte, 1979'dan beri, İran'ın pek çok üniversitesinde modern Batı düşüncesinin İslami eleştiri süzgecinden geçirildiği görülmektedir. Elbette Mısır, Türkiye, Pakistan, Malezya ve Endonezya gibi diğer birtakım müslüman ülkelerde de modernizme İslami açıdan eleştiriler geliştirilmekte, ancak bu görece olarak daha az gerçekleşmektedir. Değişik İslam ülkelerinde hâlâ gelişimini sürdürmekte olan pek çok üniversite açılmış; bu üniversitelerde İslam hukuku, sosyoloji ve ekonomi alanlarında dikkate değer ürünler ortaya konulmuştur; ancak modernizmi felsefi planda sallayabilecek çapta entelektüel eleştirilerin gerçekleştiğini söyleyebilmek, henüz mümkün değildir. Modernizme gösterilen tepkilerin çoğu, entelektüel olmaktan ziyade politik ve hissidir. Meryem Cemile'nin çeşitli eserleri bu konuda ve İslâm'la Batı medeniyetinin karşı karşıya gelmesi konusunda düşündürücü sayfalar içermektedir. Özellikle bk: *İslam versus the West* Lahor, 1968.

²Bir kaç modernleşmiş ulema da bu kategoriye alınmalıdır. Bk; W.C. Smith, *İslam in Modern History*, burada, özür dileyici tutumun, özellikle Mısır'la ilgili olmanın yaklaşımı ve üslubu tahlil edilmektedir.

³Burada, Selefiyye ve modernist akımlar gibi 'köktenci' arınamacı hareketler keşşmektedir.

⁴Bk: F. Schuon, 'No Activity without Truth', *Studies in Comparative Religion*, Sonbahar, 1969, s: 194-203, yine, *The Sword of Gnosis*, s: 27 ve dv.

⁵Müslüman 'Oksidentalistler', Oryantalistlerin önyargı ve sınırlamalarını alıp kullansınlar demek istemiyoruz;

demek islediğimiz, Müslüman "Batı-bilimciler'in, İslâmî açıdan mümkün olan en iyi şekilde, Oryantalistler'in Doğu'yu bildikleri gibi Batı'yı bilmeleri, bilmeye çalışmalarıdır. Oryantalistler Batı'nın düşünce çatısını aşamamaktadırlar, bu düşünce çatısı içinde kalma, modern Batının anti geleneksel doğası nedeniyle, Doğu geleneklerinin dini ve metafiziksel öğretilerini ele almada yetersiz kalmaktadır; bu buradaki karşılaştırmamızın dışında bir başka sorundur.

⁶Bk. S. H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, Bl. 12.

⁷Bk: S. H. Nasr, *The Encounter of Man and Nature*, s: 93-98. 1966 çevre krizi- ni önceden tahmin eden bu kitabı yazdığımız dönemde, müslüman yazarların 1990'a kadar bu konuya ilişkin literatüre kattıkları belirgin bir çalışma bulunmaktaydı. Ayrıca bk. bizim *Religion and Order of Nature*.

⁸Marksist biçimin dışında kalan ve bugün İslam sosyalizmi, Arap sosyalizmi gibi adlarla büyük bir yaygınlık kazanmış bulunan sosyalizm, sosyal adaletin çok yanlış bir adlandırması olup, çeşitli çevrelerde, gerçek anlamı tahlil bile edilmeden, ya siyasal çıkarlar uğruna ya da modern ve ileri görünme hevesiyle benimsenmektedir. Bk: A. K. Brohi, *Islam in the Modern World*, Lahore, 1975.

⁹Bu söylediğimizin en önemli istisnası, bugün İran'da geleneksel İslam felsefesinin en saygıdeğer üstadlarından olan Allame Seyyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai'nin Murtaza Mutahhari'nin yorumlarını da içeren beş ciltlik *Usul i Felsefesi*dir, (Kum, 1981) bilebildiğimiz kadıyla, geleneksel İslam felsefesine özellikle Molla Sadra'nın ekolüne dayalı olarak, felsefi açıdan diyalektik materyalizme cevap vermeye çalışan İslami nitelikli tek eserdir bu. Konu üzerine Iraklı akademisyen ve geleneksel felsefeci Bakır el-Sadr'da, bu denli geniş olmasa da, birtakım çalışmalar da bulunmuştur.

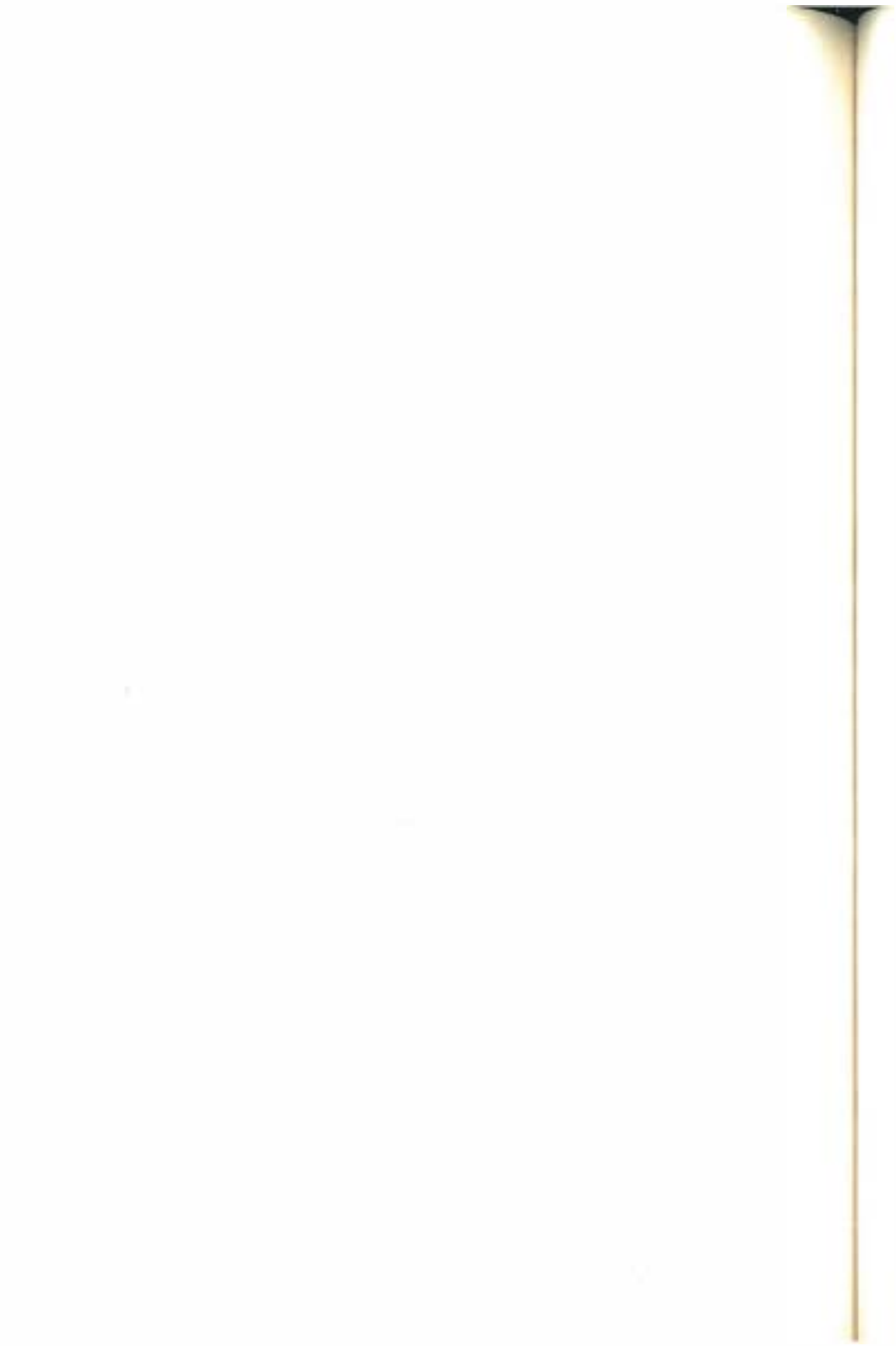
¹⁰Bk. Bl: 1, Not: 7

¹¹Örneğin bk: A. Leroig Gourhan, *Gesture and Speech*, çev: A.B.Berger, Cambridge, 1993; J. Servier, *l'homme et l'invisible*; E. Zolla (editör), *Aeternita e storia. I valori permanenti neldivnenire stroico*; ve G. Durand, "Defigoration philosophique et figure traditionnelle d l'homme en Occident. Yapısalcılığın kurucusu Levi Strauss gibi akademik bir otorite bile şöyle demektedir: "İnsanlar hep oldukça iyi düşünümlşlerdir."

Servier, insanın evrimi fikrine karşı bir yığın bilimsel kanıt getirirken, modern evrimcileri şu şekilde eleştirir: "Materyalist evrimciliğin fazla muhakeme istemeyen, buna karşılık daha çok iman isteyen bir din olduğu kabul edilse yeridir. Darwin, ilahiyatçıların koyu renkli karanlık gözlüklerinden sözetmiştir ve bu deyiş çok tutulmuştur. Fakat, evrimcilerin burunları üzerindeki gözlükler çok daha koyu renkli ve karanlıktır."

¹²Her şeye rağmen belirtilmelidir ki, Sri Aurobindo ve Tedhard de Chardin gibi kişilerin çevrelerinde sayısız taraftar topladığı Hinduizm ve Hristiyanlıkta görüldüğü üzere, aynı etki derecesinde evrimci bir dini temsil eden kişiler çıkmamıştır bereket versin henüz İslam'da. İlahi ilke'nin değişmezliğine dayanan metafiziksel İslami öğretiler bu ana değin, herhangi bir sapmanın getireceği yaygın etkiyi göğüsleyebilecek gücü korumuştur.

¹³Bk: Ebu Bekr Siracüddin, "The Islamic and Chiristian Conceptions of the March of Time' *Islamic Quarterly*, 1954, cilt, 1. s. 229-235. Biz de, *Knowledge and the Sacred* adlı çalışmamızın 7. bl. 221-226. sayfalarında, evrimin metafizik imkansızlığı konusunu geniş bir şekilde ele aldık.



BEŞİNCİ KISIM

SON SÖZ

Onikinci Bölüm

ÜÇÜNCÜ BİNYILIN ŞAFAĞINDA İSLAM

bu bölüme başlarken 2000 yılının, İslam dini için Hristiyanlık kadar çok büyük bir önem taşımadığı unutulmamalıdır. Müslümanlar ve artık yeni binyıl fikrini önemli bulmayan bazı laik Hristiyanlar için, 2000 yılının başlangıcının aslında o kadar da hayati ya da eskatolojik bir önemi yoktur. Beklentilere bakılırsa, müslümanlar Mehdi'nin zuhurunu İsa'nın direkt olarak dönüşü değil hayata ikinci gelişinin hazırlayıcısı olarak yorumlarken, özellikle geleneksel hristiyanlar bunu İsa'nın "dönüşü" olarak görmektedir. Bazı müslümanlar, bu noktada İslam'ın peygamberinin hikmet dolu bir hadisine işaret ederler: "Ümmetin hayatı bir buçuk gün olacaktır". Kuran'daki bazı ayetler esas alındığında bu bir buçuk günlük sürenin bin beş yüz yıl kadar olduğu söylenmektedir; çünkü Tanrı ile bir gün bin yıllık süreye eşittir. Ayrıca Mehdilik ve mehdinin yakın bir zaman içinde zuhur edeceği fikri İslam dünyasını da bugünlerde meşgul etmektedir. Bu bölümde, bu fikrin varlığından ziyade İsa'nın doğum yılıyla büyük bir ilgisi olan 2000 yılının sembolik içeriği; içinde bulunduğumuz yeni yüzyıl ve binyıl'da, İslam dünyasının kendisinin de tartıştığı "iman, öğretiler, uygulamalar, düşünce hayatı ve İslam medeniyeti" gibi konular tartışılacaktır?

Herşeyden önce, sekülerizmin İslam üzerindeki etkisine rağmen “iman” ve doktrinlerin uygulanması Müslümanların geneline bakıldığında hâlâ çok güçlü bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Yirminci asrın son yıllarında Filistin, Bosna, Çeçenistan ve Kosova’da meydana gelen trajik olaylar ise, bu bağı zayıflatmak bir yana, daha da güçlendirmiştir. Genellikle bir dine mensup insanlar sayısı ifade edilir ve diyeelim buna göre Fransa’da elli milyon Hristiyan, Mısır’da ise elli beş milyon müslüman vardır. Fakat bu hesap, “imana bağlılığın” derecesi sorusunu yanıtlamaz. Bu noktadaki tarihsel farkı anlamak için Kahire’deki önemli bir cami olan Sayyiduna Hüseyin ve Paris’teki önemli bir kilise olan San Sulpice’yi ziyaret ederek gözlem yapmak yeterli olacaktır. Bu, Avrupa’da veya Avrupa dışında çok fazla dindar insan olmadığı anlamına da gelmez. Böylesi bir farklılıktan söz ediyoruz, çünkü Batılı laik toplumlarda sadece “Hristiyanlık ve Musevilik” konusuna aşına olanlar, İslam dünyasındaki İslam’ın yeri ve rolünü aynı şekilde değerlendirememektedirler. İslam’daki “iman”ı ve kimi dini tanımlamaları, örneğin ibadet şekillerini, bugünkü şeklinden çok, Batı’nın eski, modern-öncesi dönemdeki Hristiyanlık pratikleriyle kıyaslamak çok daha doğru olacaktır. Üstüne üstlük, görünen o ki, “laiklik” ve onunla ilgili çoğu fikir Müslümanlıktaki iman ve ibadeti, bir zamanlar Batı’yı etkilediği gibi “aynı şekilde” etkileyeceğe benzemiyor. Ama şunu da unutmamak gerekir ki, imanın(inancın) niteliği ve derinliği, özellikle Kuran’da bahsedilen “Gerçek”e ulaşmak güçleştikçe, geçmişe göre biraz silinmiş ve anlamı biraz daralmıştır.

İslam medeniyeti, önceden varolan unsurları İslamî bakış açısıyla bütünleştiren, Kurani vahiyle kurulmuş ve zihinsel ya da maddi, tamamen İslami bir ortam yaratmaya yönelik bir medeniyetti. İslam’daki “inanç” aynı şekilde güçlü olarak varlığını sürdürürken, 19. Yüzyılda İslam dünyasına yönelik kolonizasyon ve modernizasyonla birlikte ciddi bir tehditle karşı karşıya kaldı. İslam, tamamen bir yaşam biçimi olduğu için, medeniyette ortaya çıkabilecek kısmi, yani mesela eğitim, kültür, sanat, mimari gibi alanlardaki bir tahribin, dinin bütünüünün karakterine zarar vereceğini söylemek mümkündür. İlginç olan şu ki, sekülerizm ve modernizmin etkisi, Müslüman ülkelerin görece bağımsızlığıyla birlikte artmıştır. Müslümanların geleneksel yaşam alanlarının tahrip edilmesine karşın, şu anda İslam medeniyetini yeniden canlandırmak için ciddi bir çaba sarfedildiği gözlenmektedir. Başta İran’dan

gelmek üzere “medeniyet” in tanımının kendisi bile Müslümanların, dünyada çok daha fazla söz sahibi olan diğer güçler karşısında, kendi farklı medeniyetlerini koruma isteklerini göstermektedir. İslâm’ın geleceği üzerine yorum yapmak için onu sadece bir din olarak değil, inanca direkt şekilde bağlı olan “medeniyet” ile bağlantılandırmak; Atlantik’ten Pasifik’e kadar yayılmış olan ve Avrupa’yla Amerika’da da varlığını sürdüren İslâm’ı, hem bir din hem de bir dünya medeniyeti olarak karşılaştığı zorluklarla hatırlamak gerekir.

İslâm’ın bugünkü durumunu ve yakın geleceğini anlamak için, onun Batı’daki Hristiyanlık’la aynı sosyo-politik matris içinde işlemediğini anlamak gerekir. Batı’da, Ortaçağ’ın sonlarından itibaren Hristiyanlık, dış güçlerce değil, bizzat dönemin Hristiyan Avrupa toplumundan doğan ve ondan beslenen güçlerce sosyal ve zihinsel hayattan dışlandı. Bunun tersine İslâm ülkeleri ise, bazı istisnalar haricinde, dış kaynaklı direkt veya dolaylı sömürgeci fikirlerin hakimiyeti altına girdiler. Hatta, bu ülkelerden ayrıldıklarında bile arkalarında oranın yerlisi politik bir sınıf bıraktılar ve söz konusu sınıf, “bağımsızlık” ve “milliyetçilik” adı altında hüküm sürenlerin büyük çoğunluğun görüş ve düşüncelerinden tamamen ayrı, Batı’nın dünya görüşüne yakın bir perspektifin hakimiyeti altındaydı. Aynı durum bugün bile çoğu yerde değişmemiştir. İslâm, bu ülkelerde sadece dışardan değil, aslında gücünü Batı’dan alan ve bu destek olmadan da bir varlık gösteremeyeceği açık olan “yöneten elit kesim”le, içerden de tehdit edilmektedir. Açıkçası bu durum dinde imtiyazı ve subjektiviteyi kabul etmeyen İslâm için, ciddi bir meydan okumadır ve doğası ve dehası gereği, modern dünyanın doğurduğu pek çok soruyu cevaplama özgürlüğünden imtina etmektedir.

Bu bağlamda “hukuk” sorunu karşımıza çıkmaktadır. Daha önce bahsettiğimiz gibi İslâm, bir İlâhi Hukuk olan “Şeriat”ı getirmektedir ve onu uygular. Teoloji Hristiyanlık için ne kadar önemliyse şeriat da İslâm içinde o kadar önemlidir. Bu kurallar varlığını Kuran’dan ve peygamberin sünnetinden alan, değişmez kurallardır. Bu değişmez prensipler, kökleri dünyaya sınıksız bağlı, dalları günden güne uzayan bir ağaç gibi, sürekli gelişen bir gerçekliktir. Gelenekçi Müslümanlar için şeriat İlâhi İrade’yi simgeler ve onlar için İslâm’ı uygulamak, şeriatı izlemektir. Bugün çoğu İslâm ülkesinde şeriat, 19. yüzyıla beraber bir kenara atılmış ve yerini Avrupalı kolonici güçlerin kanunları veya modern Müslümanlar almıştır. İkinci grup, Batı’nın seküler fikirlerinden etki-

lenmiş ve Tanrı'yı İslami düşünüşte yer aldığı gibi nihai kural koyucu olarak görmemiştir. Bu durum ortodoks Musevilik ve ahlak kuralları olarak hristiyanlık ile karşılaştırıldığında çok daha iyi anlaşılacaktır. Ama Müslümanlar için şeriat sadece ahlaki kuralları değil toplumu ilgilendiren günlük kuralları da düzenler.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki Müslüman ülkelerin görünürde politik bağımsızlığı, çoğu insanda onların tekrar şeriata geri dönecekleri düşüncesini uyandırdı. Fakat bu gerçekleşmeyince ve modernistlerin yürürlüğe koyduğu seküler yasalar da birçok açıdan başarılı olamayınca, İslam dünyasının kendi içinde bir mücadele başladı. Söz konusu gerilim, hukuku seküler çerçevede algılayan, ekonomik ve politik kurumların Avrupa esas alınarak oluşturulması gerektiğini savunan "yöneten elit kesim" ile yüzyıllarca şeriatın dediklerini "kanun" olarak tanımlayan hukukçular ve kurumlarıyla kurallarını buna göre oluşturan büyük Müslüman çoğunluğuk arasında belirgin bir şekilde görülmektedir. Bu çatışma, bazen gösterilere ve baskılara bazen de 20. Yüzyılın son yıllarında Mısır ve Cezayir'de yaşandığı gibi isyanlara sebep olabilmektedir.

Geleneksel İslam'ı ve moderniteyi karşı karşıya getiren bu gerilim, son yıllarda Batılı politik ideoloji ve metodlar tarafından beslendiği halde Batı'ya karşı olan ve son derece talihsiz bir biçimde "fundamentalizm" diye adlandırılan yeni birtakım akımların doğmasına yol açmıştır. Sonuç itibarıyla, artık İslam dünyasında, sadece gelenekçiler ve modernistler değil bir de fundamentalistler türemiştir ve bu üçü arasındaki sınırlar hâlâ netlikle ortaya konulabilmiş değildir. Modernizmin ve hatta post-modernizmin İslam dünyasındaki baskısı devam etmektedir ve eğer İslam toplumları kendi içlerinde bu çıkmazı çözmezlerse, son yıllarda şahit olunan olaylar tekrarlanacaktır. Burada önemli olan, geleneksel İslam ile birbiriyle rekabet halinde görünen diğer iki grubun takipçileri arasında sayısal ya da niteliksel anlamda bir oranlamadan söz edilemeyecek oluşudur. İlginç olan şu ki, politik anlamda bütün İslam ülkeleri, hatta gelenekçi bir yapıya sahip olanlar bile, modernistler veya bir şekilde "fundamentalistler" tarafından kontrol edilirken, geleneksel İslam, gücünü diğer gruplar tarafından kontrol edilen başka alanlarda göstermektedir; ve görünen o ki, yakın gelecekte de gücünü arttırarak özellikle eğitilmiş modern sınıflar üzerinde düşünsel ve ruhsal açıdan etkili olacaktır.

İslam dünyası yalnızca sömürge döneminden kalan seküler kanunlardan değil, Modern Seküler Batı'nın söz konusu dönem sonunda yayılmaya başlayan seküler dünya görüşünü ve bilgi biçimleri tarafından da tehdit edilmektedir. Batı'da Rönesans ve 17. Yüzyıl Sanayi Devrimi ile tabiatın bilgisi teolojiden ayrılmış, bu süreç diğer disiplinlerde de kendini göstermiş ve bugün sosyal bilimler olarak bilinen halini almıştır. 19. yüzyılın başlarında meydana gelen bu değişim, bilimsellik ve pozitivizmle ciddi biçimde enfekte olmuştur. Sonuç olarak Batı'dan ve Modern Batı düşüncesinden etkilenen İslam toplumları, bir yandan Tanrı iradesini dışlayarak hayatı ve bilinci arızı kabul eden niceliksel ve rasyonalist bir dünya görüşünün yörüngesine girmiş; bir yandan da son derece ilginç bir biçimde, genellikle laikleşmiş müslümanları dönüştürmede etkili olan seküler temele dayalı eğitim sisteminin yayılmasında hıristiyan misyonerler faaliyet göstermiştir.

Geleneksel İslam, kozmosu, ilahi isimler ve sıfatların yansımasıyla, bunların birbiriyle olan ilişkisi olarak görür. Örneğin evren, bu isimlerden "el hayy" (Diri) olanını yansıtır ve bu yüzden de canlıdır; bu durum diğer isimler için de geçerlidir. Şu halde hayat ve bilinç, evrende rastlantısal değildir. Tersine, Tanrı'nın yaratma gücünün bir parçası olan gerçekliğin tezahürleridirler. Tanrı evrenin sadece yaratıcısı değil, düzenleyicisi ve koruyucusudur da. İslam'da Tanrı, hiçbir şekilde modern bilimin öngördüğü gibi, saat kurucu rol üstlenmiş bir varlığa indirgenemez. Eğitimde olduğu gibi, İslam, tarihi boyunca bilgiyi "kutsal olan"dan ayırmayı reddetti ve seküler bilimi tamamiyle kendi bilgi bütünlüğüne aykırı buldu. Geleneksel İslam okulları ve üniversiteler (medreseler) eğitim felsefelerinde, ders konularında ve müfredatlarında daima bu bilgi biçimini yansıttılar.

Söylemek bile fazla; geleneksel İslamın bu bilgi ve dünya görüşüne karşı ortaya çıkan söz konusu meydan okuma, İslam dünyasının kendi içinde de burada bahsedilemeyecek kadar farklı birtakım tepkilerin doğmasına yol açtı. Fakat kesin olan şu ki, bu konular İslam dünyasının entelektüel hayatında uzunca bir süre daha var olmaya devam edecektir. Bugün müslüman dünyasında politik alanda sağdan sola, laik kesimden İslamcı görüşe sahip olan herkes ve modern bilimin gerçek doğasının farkında olmayan pek çok dindar alim, Kuranî bir kavram olan *ilmi*, bilimin kendisine eşit saymaktadır. Tabii bunun sebebi, pek çok insanın bu bilimin sağlayacağı güç olmaksızın, İslam dünyasının kendisi-

ni Batı'nın askerî bir yana, siyasal ve ekonomik hakimiyetinden bile kurtaramayacağı görüşüne sahip olması.

Şu geçtiğimiz 10-20 yıl içerisinde, İslam dünyasında sekülerleşmiş bilimin İslam dini ve İslami dünya görüşü açısından yaratacağı tehlikelere dair kimi sesler yükselmeye başladı; çünkü İslam, Hakikat'ten yani Tanrı'dan doğuş ve tekrar bu gerçekliğe yani Allah'a (El-Hakk) dönüş felsefesine dayanır. Bu konu üzerinde, "İslami bilim" nedir veya İslam dünyası kendi bilimini kendi mi geliştirmeli veya sadece Batı'nın modern seküler bilimini mi uygulamalı gibi, çok çeşitli, farklı İslami cevaplar arandı. Varlığı herkesçe kabul edilen bu sorulara henüz cevap bulunamamıştır. Ancak bugün artık, bu meselelerin tartışılmaya başlandığı kırk-sene öncesine göre entelektüel manzaranın büyük oranda değiştiğini ve eskiden modern ya da gelenekçi pekçok Müslüman düşünürün modern bilimi neredeyse gözü kapalı kabul etmeyi öğütlediği dönemlere göre, İslam dini ile modern bilimin karşılaşmasını çok daha derin bir biçimde teolojik ve manevi açıdan irdeleyen sesler bulunduğunu söylemek mümkündür. Hristiyan milenyumunu yaşadığımız bu günlerde ve ileride de aynı fikirler İslam din bilimini ve düşüncesini meşgul edeceğe benziyor. Ayrıca İslam ve Hristiyanlık arasında bir süredir devam eden dinler arası diyalog, din ve bilim alanında da giderek yaygınlık kazanacak gibi görünüyor.

Sömürgecilik tecrübesi, eğitim ve okulda öğretilen birçok disiplin açısından, İslam ülkelerini biri İslami diğeri Batılı olan iki eğitim sistemi arasında bıraktı. Batılı olan okullar, ya yabancı misyonerler tarafından ya da modern batılı eğitimi benimsemiş müslüman elitler tarafından kurulmuştu. Bu iki kurumsal yapı, birbirinden tamamen farklı iki değişik eğitim felsefesine sahipti. Bunun sonucunda, ilk önce modernizmle karşı karşıya kalmış ve İslam dünyasının düşünsel açıdan merkezleri olmuş Mısır, Türkiye, İran ve Müslüman Hindistan gibi ülkelerde aynı etnik yapı, din ve dilden gelen, fakat hayatı farklı şekilde yorumladıkları için birbirlerini hiçbir zaman anlayamayan bu iki eğitilmiş sınıf arasında, giderek derin bir uçurum oluşmaya başladı. Müslüman ülkelerin bağımsızlığıyla birlikte, bu çatışki ve kopuş daha da belirginleşti; sonra da, daha önce hep geleneksel eğitim sistemi benimseyen Suudi Arabistan, Yemen, Umman, Afganistan ve Sudan gibi ülkelere de sıçradı.

Batılı öğrenme biçimlerinin İslami perspektifle bir sentez oluşturması ve tek bir eğitim sistemi yaratabilme sorunu ellili altmışlı yıllarda

birçok müslüman entellektüelin kafasını kurcalıyordu. Nihayet, 1977’de Mekke’de “İslami eğitim” hakkında bir konferans düzenlendi. Birçok İslami üniversitenin ve bütünleşik bir programın hazırlanmasına yol açan bu çabayla birlikte oluşan bu etkinliğe, “Bilginin İslamileştirilmesi” dendi. Her ne kadar yeterince verimli olmamışsa da, söz konusu çabalar ciddi bir İslami entelektüel etkinlik olarak iz bırakmıştır. Şu anda sorulan soru, Batı’dan ithal edilen eğitim kurumlarının nasıl daha İslami hale getirilebileceği veya varolan geleneksel medrese eğitiminin modern disiplinleri ne ölçüde kucaklayıp yaygınlaştırılabileceğidir. Bunun için, örneğin, bütün geleneksel medreselerin en eskisi olan Fas Karaviyyin’in modern Rabat Üniversitesi içine, Teoloji Fakültesi olarak katılması; Kahire El-Ezher gibi sünni öğretim merkezlerinin uzantısı olarak işlev görmesi ya da İran’daki Kum, Meşhed vb. medreselerin Batı tipi üniversitelerle karşılıklı etkin bir ilişkiye sokulması gibi birtakım çözümler önerilmiş, ancak bunların hiçbirisi henüz başarılı olmamıştır. İleriki yıllarda da İslami düşünce dünyasının merkezi ilgi odaklarından biri olarak sürdürülmesi düşünülen bu projenin İslam ve İslam toplumu üzerinde çok ciddi etkileri olacağı kesindir.

Bilim ve eğitim konularıyla yakından ilişkili olan ve içsel ya da dışsal birtakım sebeplerden ötürü hükümetler tarafından desteklenerek İslam dünyasına her geçen gün biraz daha derinlemesine nüfuz eden bir diğer mesele de, burada uzun boylu ele almayacağımız modern teknolojidir. Erken dönemlerde önemli oranda makine karşıtı barındıran İslam dünyasında son zamanlarda Batı teknolojisinin yayılımı hiç de zor olmadı ve modern makineleşmenin dini-manevi etkileri üzerinde sadece küçük bir azınlık durdu. Din bilimi olarak en gelenekçi görüşe sahip olan dini liderler bile Batı teknolojisinin bir an önce tamamen alınıp uygulanmasını savunuyordu. Hatta monarşiyle yönetilen Arabistan ve İslami devrimci bir hükümetle yönetilen İran’da bile durum böyleydi. İran’da Kum gibi şehirler başta olmak üzere dini merkezlerde ulema büyük ölçüde modern teknolojiden etkilenmiştir. Hatta öylesi değişiklikler olmuştur ki, Kum’da pek çok din öğrencisinin bilgisayar kullanımında üstad pozisyonundadır. Kimi ziyaretçiler Kum’daki kütüphanelerin içeriğini internete sunmada Vatikan’dan çok daha ileride olduğunu belirtmektedir.

Modern teknolojinin yol açabileceği dini, ahlaki ve manevi sonuçlara karşı bu kayıtsızlık, iki sebep dolayısıyla yavaş yavaş değişmeye

başlamıştır: Modern genetik mühendisliğinden kaynaklanan sorunlar ve modern teknolojinin direkt uyarlanmasıyla ortaya çıkan çevresel kriz. Gelişmiş ilaç sanayinin insanın hayatına bu kadar sokulması ve genetik mühendisliğinin canlıların içsel yapısına bu denli nüfuzu sadece hristiyanlar, museviler, hindular ve budistler arasında değil İslami çevrelerde de, klonlama bir yana organ naklinin etik bir suç olduğu yönünde ciddi itirazlar doğurmuştur. Bugüne dek sadece batının problemi olarak düşünülen doğal çevrenin bu denli hızlı bir biçimde bozulması, pek çok müslümanı, isteksizce de olsa İslam'ın doğa hakkındaki öğretilerini ve yaklaşımlarını tekrar incelemeye itmiştir. Hiç şüphesiz önümüzdeki yıllarda, birbiriyle aslında her açıdan ilgili olan bu iki konu, İslam için de daha önce hristiyanlık için olduğu kadar, teorik ve pratik anlamda önemli bir hal alacaktır. Bu meyanda, pek çok Kuran ayetinin kendisine hasredildiği İslam'ın tabiat felsefesi ve metafiziğini şimdiki neslin kavrayabilmesi için, İslam'ın terimlerinin yeniden düzenlenmesi gerekmektedir. Yine aynı şekilde İslam'ın insan-dışı dünyaya ilişkin etik öğretileri berraklaştırılmalı ve Şeriat'te zaten varolan çevre merkezli etik kurallar bütün müesseselere hakim kılınmalıdır. Bu tür çabalar ümmetin bugünü açısından olduğu kadar, gelecekteki entelektüel hayatı açısından da son derece büyük önem arz etmektedir.

Modern Batı teknolojisi, sadece insanı işine yabancılaştıran bir yaşam biçimi yaratmamış, ayrıca bu teknolojiye sahip olanlara da, olmalarıyla hükmetme gücü sunmuştur. Hayal edilemeyecek düzeyde bilgi akışıyla beraber baskının gelişmiş formları, telefon, radyo, sinema, televizyon ve şimdi de internet ortaya çıktı. Söz konusu bilgi ve düşünce akışı İslam dünyasından ve diğer Batı dışı kültürlerden Batı dünyasına hemen daima çok az bilgi aktarımını mümkün kılarken, akış hep ters yönde gerçekleşmiş; bunun sonucunda da Batı-dışı kültürler daha önce hiç olmadığı kadar "yabancı" fikir, düşünce ve yaşam biçimi bombardımanı altında kalmıştır. Bu, sonuçları İslam dünyası açısından son derece düşündürücü ve farklı seviyelerde ve alanlarda cereyan eden fenomenin sonuçları, dini pratiğe ve onun dünyaya gelecekte vereceği cevaba da ciddi biçimde etki edecektir.

Açıkça görülüyor ki İslam toplumları, özellikle de gençliği, bitmeyen bir Batı malları ve özellikle de Amerikan pop kültürüyle hazcı(hedonist) batı kültürünün bir çeşit saldırısına uğramıştır. Yeni medya artık Virgil Thoinpson'ın veya Leonard Bernstein'in müziğini veya Ameri-

kan balesini değil de, bir grup gencin seksî fazlaca çağrıştıran danslarını sergilemektedir ki bu da dinin temel karakteristiği olarak ciddiyeti bilhassa vurgulayan İslâm açısından, toprağın yanlış işlenmesi anlamına gelmektedir. Artık İslâm'a tehdit olarak Marx, Heidegger, Russell ve Sartre'dan çok büyük şehirlerdeki gençlere hitap eden Michael Jackson ve Madonna'dan söz etmek durumundayız. Gençlerin isyan fikri, içki ve ilaç kullanımı, cinsel sapkınlıklar, kuşkusuz ki İslâm'ın öğretileriyle; Tanrı'nın kurallarına uyum, ailenin önemi, yaşlılara ve özellikle annelere saygı, alkolden ve evlilik dışı cinsel ilişkiden kaçınma gibi ilkelere taban tabana zıttır. Enerjilerinin çoğunu bu meselelere çözüm aramaya sarfeden Batı'daki hristiyanlar ve museviler gibi, İslâm dünyası da pek yakın bir gelecekte aynı sorunlarla geniş ölçekte yüzleşecek gibi görünmektedir. Pek çok insan, asıl tehdidin Batı felsefe ve ideolojisinden çok, gençler üzerinde etkili olan batı yaşam biçiminden geliştiğini iddia etmektedir. Biz de burada, her halde düşünsel ve felsefi faktörlerin önemini göz ardı etmeden, yaşam biçiminin ne denli önemli olduğunu vurgulamalıyız. Modernleşmiş müslümanların ilk nesillerince benzeme ya da uyma düşüncesiyle benimsenen Batı yaşam ve giyiniş tarzı, İslâm dünyasında ciddi tartışma ve çatışmalara yol açmıştı. Modern iletişim araçlarının etkisiyle çok daha yaygın ve mütecaviz bir biçimde İslâm dünyasına nüfuz eden bu modern ve post-modern Batı kültürüne karşı tepkiler, gelecekte daha da çoğalacak gibi görünmektedir.

Yaşam biçimiyle ilgili ve belki de onu da aşan bir diğer temel sorun da, erkek ve kadın arasındaki ilişkidir. İslâm sadece gerçekliğin ve nihai Gerçek olarak Tanrı'nın doğasına dayalı ve ilâhi normlara göre yaşayarak, manevî olgunluğa erişmeyi vaazeden bir doktrin değil, aynı zamanda bir ümmettir de. Şeriat ümmetle birlikte vardır. Kadının rolünü konu edinen ve son dnemlerde Batı'da filizlenen feminizm fikri, İslâm'ı kadın, erkek, aile ve daha geniş anlamda toplumsal ilişkiler açısından tehdit etmektedir. Birbirinden çok farklı biçimleri olmakla birlikte feminizm, genellikle sekülerist, İncil'in dilini bile değiştirme çabasında olan ve kadınla erkeğin her anlamda eşit oldukları fikrine dayalı bir akımdır. İslâm'da ise, aksine, kadın ve erkek Tanrı önünde her ne kadar ölümsüz ve eşit varlıklar olsalar da, ikisi de Uzak Doğu felsefesinde olduğu gibi (yin ve yang) birbirini tamamlayıcı şekilde yaratılmışlardır. Bu noktada, evin dışında ve özellikle ekonomik ve politik alanda çalışma gibi konular, temel metafizik ve teolojik meselelere göre ikincil bir öneme sahiptir.

Artık batı feminizmi kadınların sadece batıdaki statüsüyle uğraşmakta, aynı zamanda küresel bir sorumluluk üstlenerek, Marksizm veya Liberal demokrasi gibi fikir ve ideolojilerdeki gibi, kendini bir tür hıristiyan misyoner telakki edip fikirlerini yaymaya çalışmaktadır. Feminizmin bu denli saldırgan bir biçimde, içerden ve dışardan İslam dünyasını nüfuzu altına alma girişimi, çeşitli müslüman ülkelerde Batı tipi seküler feminizmi taklit eden İslam'a ters birtakım hareketlerden İslamî Fenimizm adı verilenine kadar uzanan pek çok yerel akımın türemesine sebep olmuştur. İslam dünyası, bu ve diğer pek çok alanda, Batı'nın yaşadığının aksine, kendisine dışarıdan empoze edilen pek çok düşünce ve gündemlerle yüz yüzedir. Her halde bu, şu sıralarda İslam dünyasının karşı karşıya bulunduğu sosyal meselelerin en önemlisidir. Bu konuda, kadının İslam toplumlarındaki sosyal seviye ve rolleri önemli farklılıklar arzeden Nijerya, Türkiye, Mısır, Suudi Arabistan, İran, Pakistan ve Hindistan gibi birçok müslüman ülkede, pek çok çözüm geliştirilmiştir. Hiç kuşku yok ki bir din olarak İslam da, önümüzdeki dönemlerde kadının rolü, hakları ve görevleri sorununu, bir benzeme kaynağı olarak değil, şimdilerde Amerika ve Batı'da yaşandığı gibi evlilik-boşanma-çocuk yetiştirme konularında, kendiliğinden devam etmekte olan sosyal bir deney olarak tecrübe edecektir.

Batılı düşüncelerin İslam dünyasını cevap bulmaya zorladığı pek çok alan vardır. İslam sadece özel bir din değil, aynı zamanda toplumun bütün vechelerini kuşatan bir kurallar bütünü olduğu için, İslam tarihi açısından en büyük kargaşanın yaşandığı alan politikadır. Sömürgecilik tecrübesiyle birleşen komplike unsurlar, dışardan alınmış, yabancı yönetim anlayışlarının empoze edilmesi, Fransız ihtilaliyle ortaya çıkan ulusçuluk, İslami değerlerin suistimali, İslam toplumları içinde modern ve geleneksel sınıflar arasındaki karmaşa, global Realpolitik ve tabii ki Batı'nın politik ve ekonomik üstünlüğü; bu ve bunun gibi birçok şey İslam dünyasının kendi içinde, uygun bir politika anlaşma zemini bulunmasını zorlaştırıyordu. Sorun, İslam'da bir ideal olarak varolan "üm-met" in ve mevcut milliyetçilik biçimlerine rağmen yüce bir amaç olarak beslenen İslam dünyasının birliği gerçeğiyle, daha da karmaşık bir hale geldi. Tabii bu konunun dini değil politik bir konu olduğu söylenebilir; ancak böylesi bir yorum da İslami olmaktan çok, Batılı bir bakış açısidir. İslam'da, Sezar'ın hakkını Sezar'a vermek gibi bir düşünceyle, din ve siyaset asla birbirinden ayrılmamıştır ve ayrılmayacaktır da. Sonuç

olarak buradaki sorun, Amerika'da olduğu gibi devletin ve kilisenin birbirinden nasıl ayrı tutulacağı değil, devletin İslamı ve İslami değerleri ne derece yansıtacağıdır. Türkiye gibi birkaç istisna dışında, çoğu müslüman ülkede durum budur. Fakat orada bile, bugün yönetici sınıfa hakim olan erken 20. yüzyıl Avrupa tanımlarına dayalı laikliğin varlığını devam ettirip ettiremeyeceği, ileriki yıllarda belli olacaktır; ki bugün artık Amerika'da bile kamusal alanda din laikliğin monopollüğüne meydan okumaktadır.

Saltanat ve halifelik gibi pekçok müslüman ülkede ortadan kalkmış geleneksel siyasî müesseseler, hükümetin nasıl oluşturulacağı ve meşruiyetinin kaynağı, geleneksel ilimler tarafından yorumlandığı biçimiyle otorite ve şeriat arasındaki ilişki, insanların sesinin önemi ve ulema gibi konular, önemli meseleler olarak ufukta görünmektedir. İslam düşünürleri bu yeni yüzyılda, büyük bir olasılıkla tüm enerji ve dikkatlerini bu konulara yöneltecekler ve Müslüman toplumlar ve milletler arasında politik bir birlik kurma amacı için çalışacaklardır. Ayrıca yine bu yüzyılda, Fas ve Suudi Arabistan'daki geleneksel tipten başka bir anlayışın hüküm sürdüğü üç komşu ülke olan İran, Afganistan ve Pakistan gözönüne alınarak, İslam devletini tanımlama yönündeki girişimler sürdürülecektir. Şu an için pek çok müslüman ülkede, fundamentalist diye bahsedilenleri Batı destekli modernistlere ve her ikisini de gelenekçilere karşı ya da kimi hallerde modernistleri Batı destekli gelenekçilere karşı kıskırtmak gibi, Suudi Arabistan kökenli erken dönem fundamentalizmi tonları taşıyan, son derece kararsız ve tutarsız bir durum söz konusudur.

Çoğu müslüman ülkede şu an İslami siyasal düşünce, daha çok özgürlük ve onun İslam bağlamındaki anlamı ile birlikte demokrasi ve insanların politik sürece katılımı konularında yoğunlaşmıştır ki, Batı bu noktada çoğu zaman katalizör işlevi yerine getirmiş; kendi ekonomik ve siyasî çıkarları çerçevesinde, en azından yönetimlerini kendisine yakın gördüğü İslam ülkelerinde, İslami demokrasi taleplerini desteklemekten kaçınmamıştır. Batı'nın seküler temelde savunuculuğunu yaptığı insan hakları konusu da aynı kapsamda yer alır. İslam dünyasında ise, bu konunun sadece Batı'nın yeri geldiğinde kullandığı bir politikanın parçası olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi; insan haklarını İslami bakış açısından ele alarak, klasik İslami öğretilerde belirtildiği gibi, insanı Allah önündeki sorumluluğunun insan haklarına göre birincil önemi ha-

iz olduğu ve kişinin Allah, onun yarattıkları ve toplum düzeyinde belli sorumlulukları yerine getirmek üzere belli haklarla donatıldığı fikrini savunanlar da vardır. Bu meseleler üzerinde dini tefekkür önümüzdeki dönem içerisinde de etkinliğini koruyacağı benzetilmektedir. Yine bu noktada aşırı insan hakları vurgusunun insani sorumlulukların önüne geçmesinin yeryüzünde insan hayatını sona erdirebilecek noktalara varmasından kaygı duşan Müslüman ve Batılı düşünürlerin, işbirliği içinde bir küresel deklarasyonda bulunmalarının gerekliliği aşıkardır.

Siyasal alanda olduğu gibi ekonomide de İslam, felsefe olarak kendisine tamamen yabancı, ruhuna aykırı birtakım modern ekonomik sistemlerle yüzyüze kalmıştı. Kapitalizm ve sosyalizm gibi birçok ekonomik teori ve uygulamaya yanıt olarak İslam düşünürleri, son yıllarda ciddi anlamda, “İslam ekonomisi” olarak bilinen bir sistem arayışıyla uğraştılar. Bu teorik anlamda salt ekonomiye ilişkin bir düşünüş olarak ileri sürülmemiş, belli somut durumlara uygulanarak, İslam’ın günlük hayata tatbikine de bir örnek teşkil etmiştir. Aslında İslam hiçbir zaman ekonomiyi ahlaktan ayrı tutmamıştır ve bugün bile ekonomi derken müslümanlar bunu şeriat kuralları içersinde algılamaktadırlar. Elbette ki İslami düşüncenin, faiz ve tüketim gibi bugünkü ekonomi teori ve uygulamalarından etkilenmeyeceğini söylemek mümkün değildir. Global bir ekonomi yaratma çabası sürerken, İslam dünyası şimdi, iç ve dış baskılara karşı eskisinden çok daha fazla dirençli olmak durumundadır. Aynı şekilde, bugün İslam ekonomisi denen ekonominin, ilerde de “ekonomik adalet” ve İslami düşüncenin durumlara uygulanması gibi konuları içeren sorunlarla uğraşacağı açıktır.

İslam düşüncesini ilgilendiren belli başlı konuları ele aldıktan sonra, artık asıl meseleye, gelecekle yüzyüze olan dinin kendisine dönebiliriz. Hristiyanlıkta dogmatik diye adlandırılan şey, İslamda geleneksel dünya görüşüne sıkı sıkıya bağlanmıştır. Birkaç batılı oryantalist her ne kadar Kuran’ın “ilahi” olup olmadığına dair birtakım şüpheler uyandırmaya çalıştılsa da, kutsal kitap müslümanlar için her zaman harfi harfine Tanrı’nın sözü olarak kalmıştır. Hadise gelince; tarih boyunca bu konuda pek çok meydan okuma gerçekleşmiş, İslam ise bunları kendi açısından cevaplamıştır; yine de aynı tartışma Batı tarihsiciliği matrisinde değil, geleneksel İslami çerçevede devam etmektedir. Tanrı’nın tabiatı, peygamberlik, vahiy, melekut, eskatoloji gibi konular göz önüne alındığında İslam, Batı hristiyanlığının modern dönemde karşı karşıya

kaldığına benzer krizlerle karşı karşıya kalmamıştır ve bu durum yakın gelecekte de değişecek gibi görünmemektedir. Modern Batı teolojisinin, proses teojistlerinin tartıştığı Tanrı'nın cinsiyeti veya değişmez olup olmadığı gibi konular, İslam'a tamamen yabancıdır. Dahası, İslam halen yaşayan metafiziğinden ötürü, modernizmin tarihsicilik, rasyonalizm ve empirizm biçiminde ortaya çıkan meyden okumalarına entelektüel yanıtlar üretmeye devam edecek ve çoğu batı kilisesinde yaşandığı gibi, modernizm karşısında teolojik dünya görüşünden ödünler vererek teslim olmayacaktır. İslam'ın geleneksel ve modern yorumlarından söz edildiğinde, insanların bu tartışmaların Tanrı'nın doğası, dini ritüeller veya eskatolojiye ilişkin olmadığını; Batı'daki daha geleneksel ve modern yorumlar bu noktalara odaklanırken, İslam'daki uygulama ve yorumların büyük çoğunluğunun sosyal ve insani plana yönelik olduğunu bilmeleri gerekir.

Bu arada şunu da eklemek gerekir ki, modernizmle tanıştıktan sonra çoğu müslüman düşünür İslami teolojide(kelam) yeni bir bölüm açma gayretine girdi. Bu çaba aslında, ilk başta son derece sınırlı ve büyük çapta başarısız olmakla birlikte, Muhammed Abduh ve geç 13/19. yüzyıllara dek uzanır. Bu tür etkinlikler, özellikle geleneksel medreselerde eğitim görmüş ve Batı düşüncesine derinden aşina olan gençler arasında, gelecekte daha da yaygınlaşacak gibi görünmektedir. Aslında, İslamın modern ve post-modern fikirlerin meydan okumalarına karşı geliştirdiği yanıtlar son 20-30 yıl içerisinde derinleşmiş ve önümüzdeki yıllarda artarak sürecek gibidir. İranlıların "kelam-ı cedid" diye adlandırdıkları yeni teolojiyi öğretme eğilimi birçok İslam ülkesinde başlamış ve ilerde de genişleyerek devam edeceğe benzemektedir. Bu yeni teoloji, bir zamanlar Batı'daki kiliselerde yaşandığı gibi geleneksel teolojiden bir kopuş değil, aksine, Darwinizm'den Comptianizm'e, Freudçuluk'tan mantıksal potitivizme ve hatta son yılların dekonstrüktizmine kadar uzanan modernizmin türettiği yeni birtakım meydan okumalara karşı İslami ilkelerin uygulanmasıdır.

İslami dini düşüncede önemli bir yeri olan bir diğer konu da, Sün-nilik ve Şiiilik arasındaki ilişkidir. İslamın bu iki kolu, asırlardır birbiriyle polemik ve çatışma halindedir. Bu mücadele, 16. Yüzyılda Şii Safevi devletinin kurulmasıyla daha da yoğunlaşmış ve dönemin Sünni Osmanlı imparatorluğuyla olan rekabet politik ortama taşınınca, aradaki dini ve teolojik ayrılıklar daha da keskinleşmiştir. Dahası, sömürgeci-

lik döneminde, bilhassa İngilizler olmak üzere diğer sömürgeci devletler de, böl-yönet prensipi uyarınca Sünni-Şii ayrımını körüklemişlerdir.

19. yüzyılda Vahhabilik, Irak ve Arabistan'daki trajik sonuçlara yol açan olaylarla birlikte kendisini kesin bir biçimde Şiilik'in karşısında konumlandırdı. Fakat daha sonraları, 1950'lerden başlayarak Mısır'da, İran'ın da katılımıyla Sünnilik ve Şiilik arasında karşılıklı anlayış ve barışı tesis etmek üzere güçlü bir hareket başlatıldı. Kahire'de, Şeyh el-Ezher Mahmud Şaltût önderliğinde, pek çok Şii alimin de desteğiyle dar ül-takrib diye bilinen ve Batı'da kimi hristiyan kiliselerinin aralarında daha iyi bir anlayış geliştirmek maksadıyla oluşturdukları ekümenik organizasyonlara benzer bir işlev yerine getiren bir merkez kuruldu. O tarihten beri Sünni ve Şii uleması, İslam tarihinin hiç bir döneminde olmadığı kadar karşılıklı saygı ve anlayış taraftarı oldular (elbette pek çok Vahhabi ve Selefi alim hariç).

Fakat son 20 yıl içerisinde, bu iki mezhep arasındaki kin, değişik politik ve ideolojik sebeplerden dolayı, Irak, Bahreyn, Afganistan ve özellikle Pakistan ve Hindistan'da görüleceği üzere şimdiye dek benzeri görülmemiş biçimde yeniden alevlendi. Bu durum, dar ül-takrib faaliyetlerinin yenilenmesine ve pek çok İslam aliminin Sünnilik ve Şiilik arasındaki dini ve teolojik farklılıkların karşılıklı anlayışla çözümlenmesi konusuna daha fazla gayret sarfetmesine vesile oldu. İslam'ın kendi içinde ötekini -ve dolayısıyla da diğer dinleri- daha iyi anlamak için sarfedilen bu çaba, çoğu müslüman düşünürün zihnini gelecekte de meşgul etmeye devam edecek gibi görünmektedir.

Bu arada, İslam'ın sadece toplum hayatını düzenleyen kurallar bütünü -ki bu kurallar çoğunlukla dinin kendisidir- değil, aynı zamanda zengin bir teolojik düşünce birikimini de içerdiği; ve özellikle insan ruhunun temizlenmesi ve tevhid'in tam manasıyla gerçekleştirilmesi ilkesine dayanan Sufizm'de ifadesini bulan batını bir mesaja sahip bulunduğu gerçeği hatırdan çıkarılmamalıdır. 13/19. yüzyılın başlarından itibaren İslam dünyasındaki iki güç, Sufizm'e ve onun esnaf loncalarından müziğe dek yayılan bütün etkilerine karşı çıkmaya başladı. Bu iki güç Vahhabi/Selefi mezheplerine denk düşen modernizm ve püriten rasyonalizmdi. Fakat Sufizm, etkisini yitirmek bir yana, son yıllarda Batılı eğitilmiş sınıflar arasında ciddi anlamda yaygınlık kazanmıştır. Bu eğitim, İslam'ın batını öğretilerine özellikle Batı'dan pek çok insanı çekmeye devam etmektedir. Sufizm metafiziği, kozmolojisi, psikolojisi, resim,

şiiir ve müzik gibi manevi öğretileri, özellikle giderek kaotik bir hal alan modern dünyanın felsefi ve sanatsal meydan okumalarıyla karşı karşıya kalan İslam dünyası açısından büyük bir önem arz etmektedir

Bir inanç olarak İslam'ın hayatiyetini sürdürmesi, kaligrafî, mimari veya Kuran kıraatı olsun, günlük hayatta kutsal tecrübe etmeyi mümkün kılan pek çok kutsal geleneksel sanatın yaratımının da sürmesi anlamına gelmektedir. Son dönemlerde özellikle mimari alanında önemli yaralar alan geleneksel İslam sanatının, Sufizm'le ciddi bağları vardır. Bu nedenle, geçtiğimiz 20-30 yıl içinde Sufizm'i yeniden diriltme çabaları, bir anlamda İslam sanatının da yenilenmesine ve kurtulmasına yol açtı. Söz konusu çabalar, özellikle Fas'tan İran'a ve Endonezya'ya kadar pek çok yerde etkisini gösterdi. Gelişme ve modernlik adı altında çoğu İslam şehirlerindeki çirkin değişmeye karşın, İslam sanatı ve mimarîsi gelecekte de, sadece Sufizm'in yeniden canlandırılmasıyla değil, öğretilerinin çağdaş hayata her açıdan, özellikle dil ve sanat felsefesi açısından tekrar uyarlanmasıyla sürecektir.

Sufizm'e gösterilen bu ilgi artışı, İslam'ın karşı karşıya bulunduğu bir diğer büyük meydan okumaya, dini farklılıklar veya yaygın ismiyle dini çoğulculuk biçiminde ortaya çıkan soruna çözüm bulma ihtiyacıyla da ilişkilidir. Hristiyan teolojisi bu konuyla yıllardır meşgul olmuş ve Katolik olsun Protestan olsun pek çok Batılı ilahiyatçı, filozof, kendi dinleri bağlamında bir "dini çeşitlilik" yaratmaya çalışmışlardır. Kuran, dinin köken itibarıyla insanın kendisiyle başladığını; Allah'ın dinleri bütün insanlara yolladığını ve dindarlık ve fazilette birbirleriyle rekabet etsinler diye değişik dinler yarattığını net bir şekilde ortaya koymuştur; bu anlamda mevcut kutsal metinler içerisinde belki de en evrensel olanıdır. Bu öğretilerin ışığında birçok ilahiyatçı ve alim, İslam tarihi boyunca şimdi "karşılaştırmalı din" veya "religionwissenschaft" diye bilinen fikre yönelmiştir. Ne ki dinin bu birleştiriciliğini açıklayanlar daha ziyade İbn-i Arabî ve Rumi gibi Sufilerle, bu yüzyıl içerisinde de aynı Sufî geleneğinden etkilenen ve "dinlerin aşkın birliği"nden söz eden René Guénon ve Frithjof Schuon gibi Batılılar oldu.

Dini çeşitlilik bugün İslam dünyasında en çok tartışılan konular arasındadır. Müslüman düşünürler son zamanlarda sadece hristiyan ve musevilerle dini diyaloga girmemişler, bu faaliyetin kapsamına hinduları, budistleri, konfüçyüsçüleri, taocuları ve diğerlerini de katmışlardır. Büyük olasılıkla bu eğilim, müslüman düşünürlerin görüş alışverişiyle

önümüzdeki yıllarda daha da büyüyecektir. Böylece klasik sufi felsefesi ve geleneksel metafizikler, "Mutlak'ın bilgisi" olmaksızın dini çeşitliliğin anlaşılamayacağını gösteren bilgi biçimleri olarak, tartışma ortamlarında hakettiği değeri alacaktır. İslam'ın temel unsurlarından birini oluşturan bu düşünce biçimi olmadan, İslami entelektüel aktivitenin geleceğini tahayyül etmek mümkün değildir.

Bütün bunlardan sonra şu soru akla gelebilir: "İslam ve post-modernizm birlikte varolabilir mi?". İslam'ın düşünceyi olduğu kadar eylem alanını da kuşatan, hem düşünce dünyasını ve hem dış dünyayı etkileyen bütün bir yaşam biçimi olduğu düşünüldüğünde, bu sorunun cevabı açıkça hayır olacaktır. Post-modernizm çoğu açıdan modernizm tezlerine zıttır, ancak bu kutsalın gerçekliğini ve zihinsel-manevi olanın kesinliğini savunma yönünde bir zıtlık değildir. Tersine, post-modernizm, her tür kesinlik, mutlaklık ve kalıcılığa karşıdır. Dinin kutsal yapısını, hatta kutsal yazıları bile yapı-bozuma uğratma gayretindedir. Modernizm, rasyonellik ve rasyonalizme önem verirken, post-modernizm, islam geleneğinde nihai bilginin ikiz kaynakları kabul edilen akıl ve vahyi bir yana bırakın, insanın sınırlı aklıyla elde edilen bilgiyi bile reddeder. İslam'ın böyle bir dünya görüşüyle birlikte varolabileceğini düşünmek, onun, Mutlak'a ve ondan neşet eden vahye teslim olmak biçiminde özetlenebilecek tüm temellerine karşı olan bir anlayışı kabul etmek demektir. Aslında bu beraber varolma, bir maksada matufluk söz konusu değilse, son derece problematiktir. Yanyana varlığını sürdürebilme, bir gerçekliğin diğerinin yanında yer almasıdır. Bu gerçekliklerden bir tanesi diğerinin, yani ilahi olanın ve onun dayandığı temellerin inkarıyla ayakta duruyor; insanın-dünyanın tabiatı ve insan toplumunun hedefi konusunda tamamen seküler bir anlayışı ikame ediyorsa, ilkesel olarak böyle bir birlikte varolma kabul edilemez. Kutsal olan bizden herşeyi talep eder ve İsa'nın dediği gibi, "Kendi içinde bölünmüş bir ev ayakta duramaz."

Pratik anlamda ve uygunluk açısından ise, konu başka şekilde değerlendirilmelidir. İslam, postmodernizmin hakim olduğu çağdaş Batı toplumlarında dahi, kamusal alanda olmasa bile, özel alanda mensuplarına dinlerini yaşama imkanı tanıyan, böylelikle her ortamda varlığını

sürdürebilecek bir dindir. Aslında post-modernizm bir yandan kutsal gelenekleri tahrip ve sulandırmayla uğraşıp bu geleneklerin kimi inançlarını yarım yamalak kabul ederken, bir yandan da değerlerin ve kültürel normların göreceliğini va'z ederek, Yahudilik, Hristiyanlık ya da İslam, hatta hatta bir dereceye kadar Hinduizm ve Budizm de dahil olmak üzere, dinlerde bir “boşluk” yaratma çabası içindedir. Fakat elbette ki söz konusu boşlukların post-modern dünyanın kapsama alanı ile örtüşmesine müsaade edilemez ve bu nedenle de Batı’da, hristiyanlık ve müslümanlıkta iki bin yıldır görüldüğü üzere, önümüzdeki dönemde de belli alanlarda çatışmalar artarak sürecektir.

Aslında bu noktada sorulacak en yerinde soru, post-modernizmin kendisinin kalıcı ya da geçici bir gerçeklik olup olmadığı ve genel anlamda kutsal geleneklerin özel anlamda da İslam’ın ışığı önünde yaşayıp yaşayamayacağı sorusudur. Burada modernizmin tezahürleri kadar, post-modernizmin hızla değişen doğası da gözden kaçırılmamalıdır. 20-30 sene önce çok moda olan yapısalcılık ve Marksizm gibi felsefe ve ideolojiler şimdi neredeler? Bundan 20-30 yıl sonra, hangi geçici hevesler, en son ve en önemli düşünce örnekleri olarak yürüyüşe geçecek? Kesin olan şu ki, “zamana göre felsefe”ler unutuşun bağrına gömülürken, bugün pek çok insanın perennial felsefeye rağbetinde de açıkça görüldüğü üzere, kökleri değişmez olana bağlı felsefeler insanların zihnini ve ruhunu cezbetmeye devam edecektir. Post-modernizm Batı’da belli zihinleri cezbedip Batı entelektüel tarihinde yerini aldıktan sonra bile, köklerini İlahi olandan alan diğer dinler gibi, Mutlak’ın ve insanın asli ve değişmez tabiatı üzerine temellenen İslam yaşamaya devam edecektir.

Post-modern filozoflar için önemli olan dinin politikayla ilişkisi, bilginin tabiatı, ahlağın kaynağı, özel ahlağın kamusal hayatla ilişkisi, dinle bilim arasındaki karşılıklı münasebet (sosyal ve beşeri bilimler) vb. pek çok soru, İslam düşüncesi açısından da büyük önem arz etmektedir. Bu konular üzerinde geniş bir diyalog ve tartışma imkanı ve ortamı vardır; ve pek çoğu da gerçekleştirilmiştir. Bu tartışmalar sayesinde İslam düşüncesi Batı’da, kültürel ve düşünsel anlamda, eskisinden daha büyük bir etki yapabilecek ve İslam dünyasının kendi içinde de kimi dini meselelere tesir edebilecektir. Fakat İslam, tipik post-modern düşüncelerde görüldüğü gibi, hakikate ve ona ulaşma iddiasından vazgeçmeyeceği için, postmodernizm görüşlerini terkedip post-modernlikten vazgeçmedikçe, zihinsel ve ilkesel planda bir birarada varolmadan söz

edebilmek mümkün değildir. İslam söz konusu olduğunda, itibarî olanı tek anlamlı kategori olarak kabul etmek ve asıl hakikatin kategorisini reddetmek, son derece yanlış ve intiharî bir tavır olacaktır.

Bununla birlikte, uygulama düzeyinde Batı'da şimdiye dek olduğu gibi pek çok islami cemaat post-modernizm yandaşlarıyla aynı yaşama alanında varlığını sürdürmeye devam edecek gibi görünüyor. Burada gelecek derken önemli olan, sadece modernizmin ya da post-modernizmin hakim olduğu bir dünyada genelde dinin özelde de İslam'ın hayatiyetini nasıl sürdüreceği değil, modern dünyanın, geleneksel İslam'ın reddettiği, moderniteyi tanımlayan ve post-modernizme zemin hazırlayan seküler hümanizm, rasyonalizm, bireycilik, materyalizm ve irrasyonalizm gibi fikirler yapışıp durarak hayatiyetini sürdürüp sürdüremeyeceğidir

Bir müslüman için İslam'ı, inancını yaşama anlayışı dünden bugüne pek değişmemiştir; çünkü Tanrı ve insan arasındaki ilişki zamanı aşmıştır. Celaleddin Rumi bir şiirinde dediği gibi:

Bütün soruların, bütün karşılaştırmaların ötesinde
Bir bağ gizlidir Allah'la insanın ruhu arasında...

Bu bağ(ittisal) bütün dışsal şartların, uzay ve zamanın ötesindedir. Bir müslüman, uzay ve zamanda her ne durumda bulunursa bulunsun, Allah'ın kuşatıcı iradesinin ve söz konusu içsel bağın şuuru içerisinde inancını sahih bir biçimde yaşayabilir. Burada asıl zor mesele, Allah'ın hakkını ve Kutsal'ın gerçekliğini bir çok açıdan inkar eden zahiri şartlar karşısında inancın sahih tutabilmektir. Artık İslam dünyası içinde problem, geleneksel ortamın uyumunun bozulduğu, birçok yerde Kutsal Hukuk'un geçersiz hale getirildiği, milliyetçiliğin ümmetin bütünlüğünü ortadan kaldırdığı, pek çok ekonomik uygulamanın İslam inancıyla çeliştiği ve çoğu yerde şehirciliğin İslam'ın ruhuna aykırı bir biçimde geliştiği bir dünyada, ümmetin bir parçası olarak Şeriat'a uygun nasıl yaşanabileceğidir. Böylesi bir durumda sahih bir biçimde müslüman olarak yaşamak, en başta içsel anlamda inancı sahih tutmak ve İslam'da ruhban sınıf olmadığı için kişinin her koşulda inancının gerek-

lerini yerine getirebilmesine imkan tanıyan İslâm'ın kutsal ritüellerini uygulamak demektir. Bu, İslâm'ın ahlak öğretilerini tatbik etmek; yeteneği ve imkanı olanların içsel arınmanın manevi yolunu izlemesi demektir. Ve bu, İslâmî normlara ve pratiklere uygun daha geniş bir toplumda yaşamanın imkanlarını araştırmak; gençlere örnek teşkil ederek, onları bu yolda cesaretlendirmek demektir. Yine bu, entelektüel planda İslâmî hakikatlere tabi olmak ve tevhide dayalı gerçeklik vizyonlarını tahrip etmeye çalışan tüm düşüncelerle zihinsel bir mücadeleye girişmek demektir. Duayla, hakikat arayışı içinde, hakikatin ayrılmaz bir parçası olan güzellik adına güzeli yaratmak ve aramak demektir bu. Ve bütün bunlar, Peygamber'in Büyük Cihad dediği, Allah'ın yolunda sürdürülmesi gereken içsel çabadır. Küçük cihad, ki İslâm'ı savunmak ve korumak için sarfedilen dışsal gayrettir, her durum ve her vak'a için ayrı ayrı incelenmesi gereken ve tüm müslümanlar için aynı koşulları ihtiva etmeyen bir durumdur.

Batı'da, Hindistan, Burma, Rusya, Çin vb. pek çok ülkede azınlık olarak yaşayan müslümanların durumu, içsel anlamda dar-ül İslâm'da yaşayanlarıkiyle aynıdır. Burada farklı olan, bu insanların yaşadıkları toplumun genel norm ve kurallarına uyma sorumluluğu taşımamaları ve fakat evlerinde ve cemaatleri içerisinde, erdemli müslümanlar olarak yaşama ve bunun imkanı koruma sorumluluğunu taşımalarıdır. Garip olan şu ki, Batı'da olduğundan çok daha uzun bir süredir Çin, Burma ve Hindistan'da yaşayan, hatta kimi yerlerde neredeyse bin yıldır yaşamakta olan müslümanlar, artık gitgide yukarıda andığımız şeyi yerine getirmekte daha büyük güçlüklerle karşılaşmaktadırlar. Bu paradoksal bir durumdur; çünkü eskiden Avrupa, sözkonusu Asya ülkelerine nazaran, kendi topraklarında İslâm'ın varlığına çok daha şiddetle karşıydı; ki örneği, sekiz yüz yıl boyunca İspanya'da varlığını sürdüren müslümanların kaderinde görülebilir. Bugün için Batı'da, Bosna ve Kosova'daki müslümanların inanılmaz katliamını ve Çeçenistan'daki Rusya vahşetini saymazsak, durumun tersine döndüğünü söylenebilir. •

Bugün birçok Avrupa ülkesinde hatırı sayılır büyüklükte İslami cemaatler vardır ve İslâm, Amerika'daki dini portrenin önemli bir parçası haline gelmiştir. Batı'da yaşayan müslümanların, seküler ve hedonist kültürden etkilenmeleri çok daha muhtemeldir; fakat özellikle Amerika'da, müslümanlar dinlerini, en azından özel alanda, özgürce yaşayabilme imkanına sahiptir. Halbuki kimi Avrupa ülkelerinde ve Fransa'da

birtakım kısıtlamalar mevcuttur. Bu şartlar altında Müslüman olarak yaşamının yolu, inancını bireysel olarak sahih biçimde yerine getirmek ve içinde yaşadıkları toplumu değil, sorumluluğunu omuzlarında taşıdıkları yerel İslami cemaatleri olabildiğince güçlendirmeye çalışmaktır. Azınlık pozisyonunda bulunan müslümanların yapmaları gereken şey, söz konusu içsel bağa sımksı yapışarak dinlerini yaşamakta sebatkâr olmak, kendilerini Allah'ın iradesine teslim etmek ve İslam ahlakını olabilecek en yüksek seviyeye kadar uygulamaktır. Ayrıca bu, İslam'ın dayandığı hakikatlere tanıklık etmek ve çeşitli görüş alışverişleriyle bugün birtakım normlar olarak ortaya çıkan yanlışlıklarla mücadele etmek anlamına gelir. Bu noktada Müslümanların, Hristiyanlar, Museviler ve diğer dinlerin mensuplarıyla karşılıklı anlayış ilişkilerini geliştirmek yönünde bir mükellefiyeti vardır; ki bu yaklaşım zaten Kur'anî öğretilerde ve müslümanların Ehli Kitapla, yani İslami bakış açısına göre İlahî İlkenin Tekliğini kabul eden ve Allah tarafından vahyedilen bir dinin takipçisi olanlarla ilişkilerine değinen Hadislerde açıkça ortaya konmuştur. İslami öğretiler aynı zamanda, müslümanların aralarında azınlık olarak yaşayan diğer dini cemaatlere veya başka inanç bağlılarına da aynı saygıyı göstemelerini öğütler.

Sonuçta özet olarak, yeni yüzyıla ve hristiyan takviminin yeni bin yılına bakıldığında, bir din ve yaşam biçimi olarak İslam'a ilişkin şu tür gözlemlerde bulunulabilir: Her zaman derinliğini koruyamasa da, müslümanların pek çoğunda iman gücünü korumaya devam edecek; ve gelenek, hem içsel hem dışsal anlamda, tarz ve kanun olarak varlığını sürdürecektir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında tanımlamalarıyla birlikte kendini de yenileyen İslam ve düşünsel gelenekleri, özellikle modern eğitilmiş müslümanlar arasında yenilenmeye ve canlanmaya devam edecek; bunun yanı sıra, hikmeti ve gösterdiği yol itibarıyla müslüman olmayanlar için de giderek daha önemli bir cazibe merkezi haline gelecektir. Seküler sanat ve kültürün İslam dünyasını istila eden etkisine rağmen, geleneksel İslam sanatının dirilişi sürecektir. Tüm dünyada ve özellikle Amerika'da İslam yayılımını sürdürürken, Batı'daki, yeni yeni kendisini tesis etme mücadelesi veren İslami cemaatler de, sahilhliklerini koruma ve yeni bir toprağa kök salma uğraşlarını sürdüreceklidir.

Bununla beraber yukarda değinilen entelektüel, kültürel ve sosyal krizler de varlığını sürdürecektir. Gelenekle yoğrulmuş Müslüman entelijensiya, felsefeden tabiat bilimlerine ve sosyal bilimlere kadar uzanan modernizm ve post-modernizmin doğasını daha derin biçimde kavradıkça, bu düşünsel tehditlere getirdiği İslami cevaplar da olgunlaşacaktır. Fakat, modern Batı medeniyetinin yarattığı karışıklık ve kaos Batı-dışındaki, müslüman dünyayı da içine alan hemen her yeri etkilediği için, bilhassa eğitim alanında ve entelektüel planda gözlenen bu gerilim ve tartışma, yakın bir zamanda çözülecek gibi görünmemektedir; ve İslam dünyasının da kendisini soyutlayarak bu meseleyi çözmek gibi bir lüksü yoktur. Diğer medeniyetlerin düşünsel ve kültürel anlamda birçok birikimleri bulunmasına karşın, gündemi Batı'nın belirlemesi de gelecekte de bir vakıa olarak sürecek gibi görünmektedir.

Kültüre gelince; yakın bir gelecekte İslam toplumunu kültürel anlamda tehdit edebilecek ve İslam dünyasındaki gençliği dumura uğratabilecek en büyük tehlike, özellikle Amerika originli popüler kültürdür. Söz konusu etki, gelecekte çok daha mütecaviz bir hal alacağı kesin olan kitle iletişim araçları vasıtasıyla şehirlerden kasabalara, oradan köylere, Atlas Dağları'ndan Anadolu'ya, Bangladeş ormanlarından taa Endonezya'ya kadar yayılma riski içermektedir. Ve Müslüman bilginlerden eğitimcilere, ailelerden hükümetlere kadar her birim, enerjilerinin büyük bir kısmını, bu ithal edilmiş popüler kültürün yıpratıcı yönüyle mücadele etme yolunda tüketecektir.

Sosyal planda geçtiğimiz 20-30 yılın, özellikle şehirleşme, geleneksel aile yapısını parçalama gibi feminizm ve modern yaşama geçiş kaynaklı pek çok eğilimiyle birlikte buna gösterilen İslami tepkiler, önümüzdeki dönemde de artarak sürecektir. birçok fikir İslam dünyasında etkisini göstermeye devam edecektir. 20. yüzyılın sonlarında İslam dünyasındaki feministlerin çoğunun modern sınıftan çıktığı ve ciddi bir dini bağlılık taşımadıkları gözlenmektedir. Tabiri caizse "İslam feminizmi", kadının ev dışında sosyal ve ekonomik bağımsızlığının artmasıyla, İslam Devrimi deneyimi geçirmiş İran'da da görüleceği üzere, müslüman kadınlar arasında daha da güçlenecektir. Yine, şehirde oluşan yeni dindar tabaka, İslam'ın büyük şehirlerdeki varlığına eski üst sınıflara nazaran daha fazla hissettirecektir.

Ekonomi ve politika açısından gelecekte bütünüyle dengeli bir durum yaratılıp yaratılamayacağını şu andan kestirmek oldukça zordur.

Ekonomide, pek çok İslami ideal ve uygulama, kendisinden çok daha güçlü olan global düzenle çekişmek zorundadır. Aynı zamanda bazı İslami ekonomik teorileri uygulamaya koymak ve geleneksel İslam ekonomisini çarşılardan köylere kadar her yerde koruyabilmek için, birtakım çıkış yolları geliştirilmek zorundadır. Bununla birlikte, şüphesiz Batı'da yaşayanlar da dahil olmak üzere pek çok müslüman, ekonomiyle ahlak arasında bir alaka tesis etmeye çalışacak ve ekonomiyi ilkesel olarak ahlaktan ve dinden bağımsız meşru bir alan olarak görmeyi kesinlikle reddedecektir.

Politik duruma gelince; geçmiş yıllardan ve özellikle sömürgecilik döneminden kalan gerilim ve karışıklıklar, İslam dünyası gerçek anlamda bağımsız olmadıkça devam edecektir. Geçen yüzyıllar içerisinde istila edilmiş ve hâlâ yabancıların denetiminde olan, Balkanlar'dan Kuzey Kafkasya'ya, Filistin'den Keşmir'e, Batı Çin'den (19.yüzyıla kadar Doğu Türkistan) güneyde Filipinler'e kadar uzanan topraklarda gerilim ve çatışmalar, buralarda yaşayan halkın egemenlik istekleri doğrultusunda politik çözümler geliştirilmedikçe sürüp gidecektir. Öte yandan İslam dünyasının belli bölgelerinde, gelenekçi, fundamentalist, modernist ve seküler gruplar arasındaki memnuniyetsizlik de sürecek ve hatta daha da yayılacak gibi görünmektedir. Yine İslam devletinin, islami demokrasinin, Allah'ın dininin egemenliği karşısında insanın egemenliğinin anlamı, sekülerizmin rolü ve anlamı, din ve devlet ilişkileri yerel ulusal otoriteye karşı İslam dünyasının birliği gibi pek çok temel mesele zaman zaman tartışılacak ve hatta kimi zaman, İslam toplumlarının kendi içindeki kısıtlamalar ve dışardan gelen kışkırtmalar sebebiyle bu tartışmalar ciddi zahiri çatışmalara dönüşebilecektir.

Temel meselemiz olan dine gelince; İslam açısından en ciddi tehditler yine, bir yandan felsefi şüphecilik, bilimsel naturalizm ya da materyalizm olarak beliren sekülerizm, diğer yandan da dini çeşitlilik veya dini çoğulculuk olarak anılan fikirler olacaktır. İslam dünyası kamusal ölçekte medeniyetler ve dinler arası bir diyaloga girişikçe, İslam düşüncesinde de bu konuya ve bundan doğacak etik-metafizik meselelere daha çok ve ciddi yer ayrılacaktır. Dinler-arasında geliştirilecek bu karşılıklı anlayış ortamı İslam'ın kendi içerisindeki farklı ekollere de, özellikle Sünnilik ve Şii'lik'e de uygulanabilirse, geçtiğimiz dönemlerde hız kazanan bu iki yorum arasında uyum tesis etme çabaları güçlenecektir.

Bu ve bunun gibi pek çok sebep, Sufizm'in (Şiilik'teki İslami bâtını öğretilerin diğer yönleriyle birlikte) maneviyata dayalı öğretileri, dini çeşitliliği anlamayı mümkün kılan felsefesi ve sanat ve edebiyatıyla yeniden yeşermesini sağlayacaktır. Daha önce de söz ettiğimiz gibi, geçen yüzyıllarda her ne kadar fundamentalist ve modernistler Sufizm'e karşı koydularsa da, son 20-30 yıl içerisinde hem İslam ülkelerinde hem de Batı'da İslâm'ın daha derinden kavranmasına vesile olan Sufizm'e ilgi, giderek artmıştır. Belli çevrelerde bu muhalefet sürecekle olmakla birlikte, Sufizm içinde ve dışarda yayılımını hızla sürdüreceğe benzetmektedir. Sufizm'in öncülerinden Rumi'nin şiirlerine Amerika'da duyulan inanılmaz ilgi bir tesadüf değil; Sufizm'in öğretilerinin, keni gelenekleri ile bağıntı yitirmiş Hristiyan ve Musevilere, kendilerini mükemmelleştirme yolunda tanıdığı fırsatın bir göstergesidir. İslam dünyasında, Kutsal'a yönelik modern felsefi tehditlere karşı sağlıklı yanıtlar üretebilmeyin tek yolu, Sufizm'den Şii İrfanı gibi, İslami vahyin batinî boyutunun neşet ettiği felsefelerden geçmektedir. Bu sebeple söz konusu kaynak, müslümanların önümüzdeki dönemde yüz yüze geleceği iki sorunla, bütün dini bakışı reddeden seküler tehditle ve İslami olmasındansa dini olmasını yeğleyen tutumla başetmede, sonuna dek kullanılmalıdır.

Bütün bunlar bir yana, İslami ilkeler uyarınca unutulmaması gereken şudur ki, geleceği sadece Allah bilir. Bütün öngörüler, en küçük bir karışıklıkla boşa çıkabilir. Gelecekbilimcilerin kehanetleri, bu önermenin tanıklığında gerçekleşmek durumundadır. Dolayısıyla burada yapılan tahminler, insanın hata payının ve her an önceden kestirilemeyecek birtakım faktörlerin bilincinde olarak geliştirilmiş, gayet mütevazı tahminlerdir. Bu durum, içinde yaşadığımız çağın beklenmedik işaretler çağı olduğuna dair haber veren Peygamberin ve evliyanın söyledikleri düşünüldüğünde, daha bir doğrudur. Hatta hatta, Peygamberin "Kim kıyameti biliyorum diyorsa yalan söylüyordu" sözü düşünüldüğünde, bu tür kategorik tahminlerde bulunmak imkansızlaşır. Şu anda on birinci saati yaşadığımızı bilsek bile, İslâm'a göre saatin ne zaman on ikiyi vuracağını sadece Allah bilir.

Bütün söyleyebileceğimiz, İslâm'ın yakın gelecekte de güçlü bir din olarak varlığını sürdüreceği; buna mukabil, türlü biçimleriyle sekülerizmin de en önemli tehdit olarak varlığını koruyacağıdır. İslam, monoteistik kardeşleri olan Musevilik ve Hristiyanlıkla birlikte, bunun da ötesinde kendisi gibi Aşkın görüşü, Kutsal'ı, insanın ve diğer yaratıkların

manevi önemini kabul eden bütün dinlerle beraber, gerçekliğini inkar etme çabasında olan güçlerle mücadelesini sürdürecektir. Dinin ve sekülerizmin güçlerinin evrenin tarihi içerisinde birbirleriyle tam olarak ne biçimde çekişeceğine; İslam'ın bir yandan kendi bütünlüğünü korurken öbür yandan gelecekte diğer dinlerle karşılıklı anlayışı nasıl tesis edeceğine gelince; burada sözü geleneksel İslami metinlerdeki hüküm cümlesine bırakalım: "Allah en doğrusunu bilir"

Onüçüncü Bölüm

İSLAM VE BATI'NIN DÜNÜ, BUGÜNÜ VE YARINI ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Son olarak, geçmişte yaşananlardan yola çıkarak, gelecekte İslam ve Batı arasındaki ilişki meselesi üzerinde durmak istiyoruz. Bu son derece önemli meseleyi irdelerken, bir an durup bu iki terimle, (İslam ve Batı) ne kastettiğimizi bir daha düşünmek durumundayız. Hangi İslam ve hangi Batı'dan söz edilmektedir? Söz konusu olan, müslümanların pek çoğunun yaşadığı, dindar kadın ve erkeklerin Kuran'da vahye-dildiği biçimde, Allah'ın iradesine tam anlamıyla teslim olduğu geleneksel bir İslam mı; yoksa İslami geleneği şu an Batı'da geçerli olan fikirlerle ve moda düşüncelere uyarlamaya çalışan modernist yorumlar mı? Veyahut, son dönem Batı siyasal tarihinde gözlenen, hatta kimi durumlarda terörizmi de beraberinde taşıyan, İslam hukukuna tamamen ters birtakım yöntem ve fikirlerce, gayri-islami güçlerce içeriden ve dışarıdan kışkırtılan siyasal İslam'ın ekstrem biçimleri mi?

Elbette Batı'nın gerçekliği de homojen değildir. Aslında herhalde şu günlerde Batı'da görülen tek siyasal birlik, İslam'a karşı duyulan nefrette birlik olmalı; tıpkı, dünyanın tanık olduğu en rezilane vahşetin sergilendiği Bosna ve Çeçenistan olayları karşısında gösterilen tektip sessizlik, duyarsızlık ve kayıtsızlıkta olduğu gibi. Şu halde Batı'yla

birlikte zikredilen güçler karşıtlığı ve çeşitlilik gibi tanımlamalar son derece küstah kaçmaktadır. Ne ki madem pek çok mahfilde Batılı değerler diye anılan global düzen ihmal edilebiliyorsa, o vakit, Batı'yı karakterize edenlerin Trappist ve Carthusian rahipler mi yoksa üniversite kampüslerinde ya da medyada boy gösteren Avrupalı ve Amerikalı agnostik ya da ateist entelektüeller mi olduğu sorusu gündeme gelecektir. Acaba Batılılar hâlâ akın akın Lourdes'a hacca gidenler mi, yoksa yine akın akın Las Vegas'a veya Elvis Presley'in evini ziyarete gidenler midir? Bu farklılık ve Batı'yla karşı karşıya gelme, sadece Avrupa ve Amerika'da, İslam dünyasıyla, hiç değilse bu konuda bir birlik arz ederek, fikri planda karşılaşmadan söz edenler için değil, aynı zamanda, aradaki derin uzlaşmazlığın yakın zamanda bir bütünleşmeye imkan tanımayacağını, hatta hatta Batı toplumlarının dokusunda ciddi karışıklık ve kaos yaratacağının bilincinde olan müslümanlar için de son derece önemlidir.

Yine, dini açıdan, bu iki dünyadaki farklılık aynı seviyede değildir. İslam dünyasının büyük bir çoğunluğu, hâlâ İslami dünya görüşü içerisinde yaşar. Kuran'ın Allah kelamı, peygamberin Allah'ın elçisi olduğu, Allah'ın gerçekliği, isimleri ve sıfatları, bütün müslümanlar için sorgulanmayacak gerçekliklerdir. Batı'da ise tam tersine, çeşitli millet ve grupları biraraya getiren ortak çıkarların ötesinde, Tanrı'nın varlığı veya inkârı, insanlığın kökeni, ahlakın doğası ve kaynağı, (kimilerinin cennini yok etmeye kadar vardığı) hayatın kökeni ve kutsallığı gibi en temel meselelerde bile, çok ciddi görüş ayrılıkları vardır. Müslümanlar siyasi otorite ve İslam toplumuna hakim olacak hukuk üzerine çatışmalara giriyor olabilirler, ama Allah'ın, Arş'in üzerinde evrenin tek hakimi olduğu konusunda pek azı farklı düşünür.

Aksine, Batı'da, asırlardır süren kanlı ihtilaller ve kavgalardan sonra bugün artık çok daha az siyasal çatışma cereyan etmekte; en ciddi mücadele ve devrim, teoloji bir yana, değerler ve ahlak meselesinde kendini göstermektedir. Tartışmanın iki tarafı olan İslam ve Batı açısından, farklılığın bu ve diğer birçok biçim ve boyutu dikkate alınmalıdır. Şunu da ilave edelim ki; mesela İncil'in doğası ve anlamı konusunda İncil kuşağından olanlarla şüpheli yapıbozucu üniversite profesörleri arasında, İslam dünyasının tümündeki müslümanlarla olduğundan çok daha büyük farklılıklar vardır.

Tarihsel Arkaplan

Ortaçağ'da, Batı ilk defa İslam dünyasıyla karşılaştığında durum böyle değildi. Bir kere bu dönem, Batı'nın da İslam dünyasının da bütün dünyayla-kayıtlı bir hümanizmin ve bireyciliğin ötesinde, en önemli ilkeyi, İlahi Gerçeklik ilkesini paylaştığı bir dönemdi. İkincisi, aralarında her zaman belli bir düşmanlık olmasına rağmen, iki medeniyet de birbirlerine her zaman saygı duydular. Bugünkünün aksine, her ikisi de kendi silahlarını kendi üretir, şöyle ya da böyle askeri ve politik anlamda bir denge kurarlardı. Her ne kadar müslümanlara putperest dese de Batı, İslam'ın bilimi, felsefesi, sanatı, mimarisi, edebiyatı ve mistik sembollerine saygı duymuş, hatta bunlardan belli ölçüde etkilenmiş ve eğitim müesseselerini örnek almıştı. Mesela ortaçağa ait Kutsal Bakire'nin mavi pelerini bile, süsleme ve epigrafi olarak Arabî bir özellik taşır. Dante, ortaçağ insanının bütün vizyon ve tecrübelerini özetlediği en Hristiyanî şiirlerin biraraya geldiği İlahi Komedyâ'da, yapısal olarak, İslam'ın manevi evreninden faydalanmıştır. Ve Roger Bacon, Oxford'da İslam'ın aydınlanına doktrinini anlattığı derslerinde, her yıl bir kere İslami kıyafetler giymiştir. İslam teolojisine dışlayarak bakmasına ve büyük yıkımlara yol açan haclı seferlerine rağmen Avrupa, Ortaçağ'da tanıdığı tek "öteki" olan İslam'a, toplumuna ve medeniyetine saygıyla yaklaşmıştır.

İslam'a hem entelektüel hem de teolojik olarak beslenen açık nefret, aslında, kendi ortaçağ geçmişinden de üzüntü duyan Rönesans'la birlikte başladı. Petrarca gibi, Rönesans'ın oluşmasında etkili birçok yazarın eserleri, İslam'a ve İslami öğretiye karşı, hiçbir ortaçağ yazarında görülememiş kin ve nefret içeriyordu. Bu dönem, hepsi o dönemden bu yana Batı'yı temsil eden lâdini anlamda bir hümanizm-antropomorfizm, inancın getirdiği kesinlikleri reddetme, daha üst bir otoriteye isyana dayalı bir bireycelik ve Avrupa merkezcilik gibi anlayışların yeşermeye başladığı bir dönemdi. Bu fikirler sadece Batı'nın dini mirası karşısına değil, belki ondan çok daha büyük ölçüde, insanlığı Prometeci bir bakişla kendi kendisinin efendisi olarak gören böylesi anlayışları şiddetle reddeden İslam'ın karşısına dikilmekteydi; çünkü İslam'a göre insan, İlahi olanın önünde fani bir varlık, Allah'ın kulu ve halifesiydi.

İşte tam da bu sıralarda, iki kardeş medeniyetin yolları ayrıldı ve Ortaçağ'daki dinî dışlamaya dayalı, İslami olan herşeye karşı yeni ve çok daha güçlü bir nefretle birlikte, her ne kadar bugün artık askeri ve

maddi güç açısından mukayese edilemeyecek bir farklılık söz konusu olsa da, Batı'nın şu ana dek süren tutumuna bile alttan alta egemen olan bir kuşku ve üstünlük havası yaratıldı. Bu sebeple, Batı'da İslam dinine karşı tavır her ne kadar Ortaçağ'da Batı medeniyetinin kristalizasyonu sürecinde başlamış olsa bile, son yüzyıllarda artan nefret tohumları ve üstünlük iddialarının izleri Rönesans ve sonrasında bulunabilir; ki söz konusu dönem Batı'nın, sekülerizasyon, dünyevi güç, ticare hakimiyet ve yeni insan tasavvuru gibi İslam'ın dayandığı temellere tamamen zıt birtakım yollara girdiği bir dönemdir.

Bu dönem aynı zamanda, Batı'nın sömürgecilik döneminde İslam dünyasına bakışının temellerini de hazırlamış olan ve bugün bile ekonomik, teknolojik ve kültürel pek çok alanda yeni birtakım biçimlerde süren bir tutumun ortaya çıktığı bir dönemdir. Bununla birlikte, modern dönemde bu tabloya yeni bir unsur daha katıldı. İslam'ı hristiyanlığın değer ölçütlerine göre afaroz etmek yerine, onu misyonerlik ve seküler rasyonalizme dayalı bir analize tabi tutmak. Söz konusu faaliyet, bir de üstün askeri güçle birleşince, ortaya güya evrensel bilim adına din ve dini kültür açısından son derece korkunç bir düğüm ve parçalanma çıktı. Müslümanlar hristiyanlığa ilişkin görüş ve çalışmalarını Batı'da hiçbir zaman ve hiçbir yerde sunamazken, Batılılar İslam'ı diledikleri gibi eleştirip değerlendirmek bir yana, Hristiyan olsun sükülerist olsun, ekonomik ve politik güce dayanarak kurdukları okullarda, bu fikirleri müslümanlara zorla kabul ettirmeye çalışmışlardır. Kuran bile, Batı'da sürekli olarak, hiçbir zaman müslümanların inandığı gibi Allah'ın değişmez kelamı olarak değil, rasyonel ve tarihsel yöntemlerle gerçekleştirilmiş insani bir derleme olarak eleştirilip değerlendirilmiştir. Bu aynı, müslümanların İsa'nın DNA'sını araştırıp, Allah korusun, bunu Yusuf'un kanıyla eşleştirmesi ve daha sonra da buradan Batı'daki bütün okullarda öğreteceği birtakım teoriler çıkarması gibi bir şey; ki söz konusu okullar petrol parasıyla desteklenmekte; öğrencileri ise en iyi işlere girmek üzere eğitim görmektedir.

İslami ülkelerin gündemini Batı'nın belirlediği ve onları kendi geçici normlarına göre, mesela şu an "global" terimiyle yargıladığı, bütün bu maddi koşutsuzluk ve eşitsizlik ortamında, İslam ve Batı'nın mevcut ilişkileri bir kez daha gözden geçirilmeye muhtaçtır. Modern Batı'nın eşya bakışını belirleyen Rönesans paradigması artan sosyal kaosla birlikte giderek paramparça olurken, son dönemlerde, İslam dünyasında

İslam'ın yeniden canlanması ve Batı'nın kültürel egemenlik baskısı gibi pek çok yeni unsur ortaya çıkmıştır. Yine de, Rönesans ortalarında Batı'yla İslam arasındaki ilişkinin tarihsel arkaplanı ve modern dönemdeki gelişmeler hatırdan çıkarılmamalıdır; çünkü bu noktalar, İslam sanki bugün Osmanlı ya da Emevi döneminde olduğu gibi ciddi bir tehditmiş gibi birtakım istifhamlarla, sahte bazı imajlar ve nefret yaratmak arzusunda olan ilgili parti veya grupların, en önemli başvuru kaynağıdır.

Bu tarihsel arkaplanın ışığında, İslam ve Batı arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda, bugün için gerçek problemleri yaratanın ne olduğu sorusu sorulmalıdır? Bu analizde biz söz konusu karşı karşıya gelişedaha çok Batı tarafından baktıysak, bunun sebebi, burada hedeflenenin daha ziyade Batılı okuyucu ve diyalogu geliştirebilme ihtiyacı olmasından ve yine, Batı'nın İslam'ın varlığına ve medeniyetine yönelik tehditleriyle İslam'ın Batı'ya yönelik tehditleri arasında ortak bir ölçü bulunmayışındandır.

Bugünkü Çatışmanın Unsurları

Batı'ya İslam arasındaki ilişkinin altında yatan en temel gerçek, Batılıların beklentilerinin aksine, büyük çapta zayıflamış olmasına rağmen İslam dini ve medeniyetinin hâlâ hayatiyetini koruyor olmasıdır. İslam'ın geç 19. ve erken 20. yüzyıldaki durumunu inceleyen Batılı öğrenciler ve özellikle misyonerler, onun yakın bir gelecekte yok olacağı kanaatini taşıyorlardı; ancak İslam diğerlerinden çok daha canlı bir biçimde bugüne dek geldi. Kendi tarihsel serüvenini dünyadaki diğer bütün insanlar için izlenebilecek tek yol kabul eden bir Batı için, ortaçağ sonrası ve modern dönemde geliştirmiş olduğu bireycilik, seküler humanizm, insan haklarının ilahi haklara ve insan eliyle yapılmış kanunların İlahi Hukuk'a üstünlüğü gibi düşünceleri reddeden bir İslam dünyası, gerçekten ciddi bir tehdit olarak görülüyor ve modern dünyanın pejoratif anlamli ortaçağ zihniyeti-gerici gibi nitelemeleriyle damgalanıyorlardı. Eğer pek çok müslüman gibi İslam da Batı'nın düşünce ve davranış modellerine tam anlamıyla teslim olmuş olsaydı, bu durumda iki dünya arasında hiçbir çatışma meydana gelmeyecekti.

Çatışmanın asıl sebebi, dışardan empoze edilen ve şu an yükselen pek çok sese göre Batı'nın kendisini de tehdit eden birtakım normlara

uymaktansa, kendi ilkelerine, kendi iç dinamiklerine uymak isteyen başka bir medeniyetin varoluşudur.. Bugün artık durum, Batı'nın ve komünist dünyanın birbirlerini tehdit ettikleri soğuk savaş dönemi gibi değildir. Üstelik İslam dünyası Batı'yı ne askeri, ne politik ve ne de ekonomik anlamda tehdit edebilecek durumda değildir. Aksine, müslüman milletlerin yaşam kaynaklarının çoğunu kontrolünde tutan, bu topraklardaki her tür çatışmayı ciddi miktarlarda silah satışı yaparak kâra dönüştüren ve İslam dünyasını dilediği gibi yönlendirip yöneten, Batı'dır.

İslam dünyasının tehdidi tartışmalarında, medya da, örneğin Filistin'deki toprakların gaspı gibi pek çok olayda, tarihsel gerçekleri müslümanların gözünden vermez. Bu tarihsel gerçeklikler, aslında başka yerlerde vuku bulmuş olsa pekâla yalnızca bir iki yüzyıl önce Amerikan'ın yerlilerine kendilerinin yaptıkları ve şimdilerde "etnik temizlik" diye adlandırılan durumdan pek farklılık arzetmemektedir. Böyle olaylar bir tarafın iddialarını reddeden, diğer bir tarafın tarihi başka iddialar ortaya atmasıyla doğar. Ne yazık ki geçmişte birarada, uyum içinde yaşayabilen Museviler ve Müslümanlar, karşı karşıya gelen taraflar birbirlerinin görüşlerine kapalı böylesi bir imtiyazcı mantığı muhafaza ettikçe, gelecekte asla birarada yaşayamayacaklar. Aslında diğer bütün meselelerin temelinde, Batı'nın sadece İslam dünyasının sahip olduğu petrolü kontrol etmekle iktifa etmeyip aynı zamanda buna ödediği parayı da, silah satarak ya da güven pazarı yaratarak kat be kat çıkartmak isteği yatmaktadır.

Elbette ki Batı yönetimleri, sadece kendi jeopolitik ve ekonomik çıkarlarıyla çatışmadığı sürece İslam dünyasının refahı için çalışır; ki bunun en iyi örneği Batı'nın İslam dünyasındaki demokrasi arayışlarına yaklaşımında ve kendi çıkarlarına ters düştüğünde pekâla kıvrılabildiği ikiyüzlü insan hakları eleştirisinde açıkça görülmektedir. Acaba İslami terörizm tehdidinden dem vurup duran insanların kaç, nasıl olup da bir gencin ömrünün baharında, henüz yirmi yaşında hayatına bu denli istekli ve gönüllü bir şekilde son verebildiğini, kendine sıkılmadan sorabilecektir? Müslüman, hristiyan ya da musevi, her kim tarafından gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, terörizm bütün dini öğretilere göre kötü ve kabul edilemez bir şeydir. Bu tür hadiseler vuku bulduğunda sadece kınamak değil, aynı zamanda sebeplerin sorgulamak da gerekir. Bugün, İslam dünyası açısından bakıldığında bu tür korkunç olayların arkasında, ümidin kaybedilmesi, (genellikle Batı tarafından direkt ya da

dolaylı bir biçimde etkili olduğu) dayanılmaz baskılar ve dini-medeniyeti yıkan güçlere karşı duyulan çaresizlik hissi sebepler yatmaktadır. Nefret, dokunduğu herşeyi yakıp yıkan bir ateştir; ancak kişi ateşin yol açabilecekleri hakkında bilgilendirilmedikçe, o ateş sönmeyecek; aksine biri sönmeden diğeri yanmaya başlayacaktır.

Batı kendi şartları ve tarihi içerisinde; genellikle diğerlerinin çıkarlarını yok sayan, nefret yüklü, tek taraflı bir ekonomik menfaat anlayışına dayalı düşünce biçimini mutlaklaştırmaktan vazgeçemedikçe, Batı'yla İslam dünyası arasında bir anlayış tesis edebilme imkanı olmayacaktır. Bu durum belli ölçüde, Batı'da pek çok insanın siyasi ve ekonomik gündemlerinden ötürü müslümanlarla dostluk kurmamaları ve Hristiyanlar ve Musevilerle İslam dünyasında, modern dönem öncesinde olduğu gibi pekâla birarada uyum içinde olunabileceği fikrini reddetmek biçiminde, bugüne dek bir şekilde süregeldi. Hatta hatta çoğu zaman bu insanlar, kendileri bir başka bir dinden olmalarına rağmen, hristiyan ve museviler arasında İslam'a karşı bir düşmanlık yaratma gayretine giriştiler.

Müslümanlara gelince; onlar Batı'nın kaba ticari çıkarları ve saldırgan seküler gücüyle özdeşlemeyi bir yana bırakıp, Batı'da dünyevi çıkarlara karşı olan ve bu açıdan İslam'a daha yakın duran Hristiyan ve Musevi unsurların hâlâ hayatîyetini sürdürdüğünü hatırlamalıdır. Hindu, Konfüçyüsçü ve Budistlerle seküler dünya görüşü arasında nasıl ortak bir aşkın prensip olamazsa, İslam Dünyası ile Seküler Batı arasında da asla derin bir uyum ve uzlaşma gerçekleşemez. Barış ancak, insani temelde bir karşılıklı saygı çerçevesinde tesis edilebilir. Şurası gayet açık ki, pek çok Batılı, kendi hatalarının labirenti içinde kaybolmuş bir Batı'ya benzemektense ciddi anlamda İslami bir yaşam sürdürme çabası içinde olan müslümanlardan böylesi bir saygıyı esirgemektedir. Evet, manevi anlamda da pek çok müslüman tarafından Batılılara saygı gösterilmemektedir; ancak arada önemli bir fark vardır: İslam Batılı yaşam tarzı açısından değil Batı'nın İslam dünyasındaki çıkarları açısından bir tehdittir! Yine de mesela İslam kasetleri Avrupa ve Amerika'da, Batı pop kültürü ürünlerinin ve seküler bakışın saldırgan bir tavırla sadece kendi teknolojisini değil yarı-ölü dünya görüşünü de doğuya ve özellikle İslam dünyasına dayatarak oluşturduğu türden bir istila gerçekleştirmektedir.

Anlama Yolunda Engelleri Aşmak

Bu noktada, paydanın iki tarafındaki inanç sahipleri, İslam dünyasındaki Hristiyanlar ve Batı'da yaşayan müslümanlar açısından uzun vadede etkili olacak çok daha ciddi bir sorun başgöstermektedir. Bu da, Batı'nın ve İslam dünyasının sınırları içerisinde İslam, hristiyanlık ve bir dereceye kadar da musevilik arasında bir uyum ve anlayışın tesisi sorunudur. Aslında yakın zamana kadar hristiyanlık adı altında pek çok müslümanı katleden, ortodoks ruhanileri Aziz Maksimus ve Aziz Gregory olan Sırplarla müslümanlar arasında, dini açıdan bakıldığında pek çok ortaklık bulunabilir; ne ki Sırpların büyük çoğunluğu, bütün bu dini kisveye rağmen seküler ve modernlerdir; hatta Kuran vahyiyle de açıkça teyid edilmiş olan İsa'nın bakire Meryem'den doğmuş olduğuna bile inanmamaktadırlar. Bugün her ne kadar aradaki bağ zayıflamışsa da, Batı'yla özdeşleştirilebilecek bir Hristiyanlık, İslam'la karşılıklı bir anlayışın geliştirilmesine katkıda bulunabilir.

Gerçekten de modernizm, Rönesans'tan itibaren büyük ölçüde hristiyanlığı dışlamıştır. Yine de Musevilik gibi Hristiyanlık da, Batı'da İsevi biçimiyle bir gerçeklik olarak hayatietini koruyacak; ve hatta son dönemlerde gözlemlendiği üzere, bir canlanış yaşayacaktır. Aslında derinliğine incelendiğinde bu inançlı hristiyanların, Allah'a inanan, On Emir'in ahlaki ilkelerini kabul eden, ibadet merkezli bir hayat yaşayan ve İsa'nın unutulmuş bir sözünde " Önce Tanrı'nın krallığını arayın' diyerek dikkat çektiği öbür dünyaya inanan müslümanlarla, anadili İngilizce, Fransızca, Almanca veya başka bir Avrupa dili olan ancak başka hiçbir müşterekleri bulunmayan insanlara göre çok daha fazla ortak noktaya sahip olduğu görülecektir. Şu halde, kimi zaman sanki yapıbozumculuk, din düşmanlığı ve görecelik döneminde değil de Aziz Bernard çağında yaşıyormuşuz gibi konuşan ve dine ancak kamusal alandan tamamen yalıtıldığı takdirde tahammül edebilen Batı'da mevcut olan anti-İslami akım bağlamında bu ortak noktalar daha belirgin bir hale getirilebilirse, İslam dünyası ile Batı arasında daha ciddi bir anlayışın gelişebilmesi mümkün görünmektedir. Ve bu tür bilincin, bütün engellere rağmen, her iki taraftaki inanç sahipleri tarafından geliştirilmesi çok daha takdire şayan olacaktır.

Hristiyanlık açısından ilk ele alınması gereken, konunun teolojik yönüdür. İkinci dünya Savaşı'ndan bu yana hristiyanlar, müslümanlar

ve bazen de yahudiler arasında pek çok ekümenik toplantı yapılmasına rağmen, İslâm'ın vahyedilmiş sahih bir din ve peygamberinin de, Allah'ın İsa'dan sonraki elçisi olduğunu pek az Hristiyan kabul etmiştir. Bilhassa, aslında müslümanlara en yakın olan ve Allah'ın zamanlar ve mekanlar üstü ilahi mesajını içeren kutsal metinleri anlamaları pek muhtemel geleneksel ve muhafazakar hristiyanlar, bu noktada teolojik bir kabulden ziyade, diplomatik bir nezaket göstermektedirler. Bu trajik paradoks, muhafazakâr hristiyanların bebeğin anne rahminden alınmasının insan hayatının kutsallığına aykırı olduğunu şiddetle savunup, varlığı çok daha büyük çapta tehdit eden çevre kirliliği konusunda son derece duyarsız kalmalarına benzemektedir.

Evet; Hristiyanlığın İslâm'ın sahihliğini kabul etmesi, İslâm'ın Hristiyanlığın sahih olduğunu kabulünden çok daha zordur. Çünkü İslâm teslis, teecessüm gibi olayları reddeder ve fakat İsa'nın İslâm peygamberinden önce gelen büyük bir peygamber olduğunu kabul eder. Her halde, karşılıklı kabul sorununda dürüstlük ve tam bir açıklık şarttır. Bugün doğu hristiyanlığı ve museviliği sahih ve güvenlibir biçimde varlığını sürdürebiliyorsa, bunda İslâm'ın çağlar boyunca kendi içerisinde bu inanç bağlılarına dinlerini serbetsçe yaşama imkanı vermiş olmasının payı büyüktür.

Müslüman-Musevi ilişkilerinin üzerinde Filistin'deki trajik olayların gölgesi bulunmasına ve halihazırda en güçlü (ve tabii en seküler) medeniyeti yaratmış Hristiyanlık üzerinde hâlâ belli mahfillerin galibiyet hastalıkları hüküm sürüyor olmasına rağmen, bu üç büyük dinin liderlerine söz konusu ortak hakikatleri cesaretle vurgulamak gibi önemli bir görev düşmektedir. Ne trajiktir ki Müslümanlar tarih boyunca yahudileri korumuş ve İspanya'nın fethinden sonra onlara kucak açmış olmalarına rağmen, yahudiler Hitler'in barbarlığını müslümanlara, hem de çok pahalıya ödetmişlerdir. Ve yine ne acıdır ki, modern sömürgecilik dönemi öncesinde ve güçlerinin doruğundayken Müslümanlar, aralarında yaşayan Hristiyan azınlığa asla bir "etnik temizlik" uygulamamışken, insan hakları şampiyonluğunu kimseye kaptırmayan Batı, Bosna ve Çeçenya'da yaşanan 1492 İspanya etnik temizliğine benzer bir katliama, sırf buna maruz kalan insanlar Hristiyan ya da musevi olmadığı için, seyirci kalabilmektedir.

Bütün bu karanlık manzaraya rağmen, bir yandan Hristiyan ve musevi, diğer yandan da müslüman liderler, karşılıklı anlayışı geliştirme

yönünde girişimlerde bulunmalıdır. Bu sadece üç dinin, sefaletini çoktan kanıtlamış olan seküler hümanizme karşı ortak bir amaca sahip bulunmasından ötürü değil, mensuplarının hepsinin İbrahim'in çocukları ve aynı Allah'a iman etmiş olmalarından ötürü de böyledir. Musevi ve Hristiyan liderler kadar Müslüman liderler de bu konuda kendilerine düşen çabayı sarfetmelidirler. Ve bilhassa ekümeniklik tartışmalarının sonradan ortaya çıkacak sonuçlarına ve etkilerine karşı temkinli müslümanlar, bir Hristiyan için İslâm'ın sahlılığını kabul etmenin, İslâm'ın hristiyanlık ya da musevililiğin sahlılığını kabul etmesinden çok daha güç olduğunu bilnek dumundadırlar.

Modern Batı'nın tamamını, modernleşmiş hristiyanlığın önemli bir kısmını ve bir dereceye kadar da Batı Yahudiliğini etkileyen ikinci büyük engel de, bütün medeniyetlerin Batı'nın Rönesans'la girdiği sekülarist rotayı izlemesi gerektiği varsayımıdır. Aslında bugün hristiyanlarla müslümanlar arasında geliştirilmeye çalışılan diyalogun üçüncü bir sessiz ortağı daha vardır ki bu, din-karşıtı sekülerizmdir. Bu tartışma, hiç de Nicholas Cusanus'un 15.yüzyılda yaptığı tartışmaya andırmamaktadır. Bir düşünün: Gazali, İbn Meymun ve Aziz Thomas'ın dini bir diyalog geliştirmeleri ne kadar da kolay olurdu! İslami açıdan anlaşılması güç olan şey, Hristiyanlığın çeşitli inanç öğelerini, mesela İsa'nın adını ve cinsiyetini değiştirmeye varacak kadar -ki şimdi bazıları Crista diyorlar- ileri giden bozundurmalarıdır. Modernizm uç vermeye başladığında şiddetle eleştiren ve karşı çıkan Hristiyanlık, özellikle Katolik mezhebi, bugün pek çok noktada, sahlil Hristiyan inancının en temel öğelerini reddeden bu anlayışın suç ortağı konumundadır. Sonuç itibarıyla, inancın en temel öğeleri bile o denli değişmiştir ki, kiminle diyaloga girileceğini anlamak gerçekten çok güçleşmiştir. Hristiyanlık İslâm nezdinde kendini bir yandan Batı'yı ve değerler sistemini hâlâ belirleyen en büyük manevi güç olarak sunarken, diğer yandan modern sekülerist fikirlerin baskısı altında Hristiyanlık teolojisi inanılmaz biçimde bozunmakta ve Batı toplumunda elde kalan Hristiyanı ahlak ölçütleri de bir bir gözden kaybolmaktadır.

Halihazırda İslâm'a göre Allah hâlâ arşın üzerinde evreni yönetmektedir ve İslâm ümmeti, dini, hayatının bütününe teşmil edebilmekte; müslümanların büyük çoğunluğu Şeriat'la emredilen namaz, oruç gibi dini ritüelleri yerine getirmektedir. Tersine, Batı'da pek çok insan Tanrı'yı ve işlevini sorgulamakta ve Avrupa ülkelerinin çoğunda insanların

sadece yüzde onu, o da haftada bir kez kiliseye gitmektedir. Mevcut dinler arası diyalogda, bu büyük dinî pratik farkı pek dikkate alınmamış ve sanki her iki dünyada da dinin durumu aynı imiş gibi, kendilerini Batı kavramıyla özdeşleştiren pek çok Hristiyan, gündemi sapırmıştır. Bu Asya'da veya Afrika'da bir ülkenin Amerika'yla, iki ülkedeki ekonomik etkinliğin eşitsizliğini göze almadan ticaret görüşmesi yapması gibi bir şeydir!

Aynı şey din için de geçerlidir. Dinin aktüel durumu kesinlikle dikkate alınmalı ve en azından ciddi Hristiyan düşünürler tarafından, İslam'ın gerici Hristiyanlığın modern olduğu gibi sloganlar bir kenara bırakılmalıdır. Fransa, Ortaçağ'da büyük dindarlar, teologlar yetiştirmiş, Hristiyan sanatının önemli örneklerini vermiştir; oysa bugün Fransızların sadece yüzde onu düzenli olarak kiliseye gitmektedir. Sorbonne'da Aziz Thomas'ın yerini Derrida veya Foucault; Notre Dame'ın yerini de Pompidou Merkezi almıştır. Hristiyan düşünürler, en azından Katolik ve Ortodoks olanları, "Ortaçağ'da kalmış" diye niteleyerek İslam'ı küçük düşürecek ve ondan güya reform adına, Lutheryan İsveç'teki gibi kiliseye devamın yüzde 5'e düşmesi gibi sonuçlara yol açan bir yol izlemesini bekleyecek son insanlar olmalıdır. Dinin ezeli ve ebedi değeriyle onun özündeki dirayetin yeniden açığa çıkabilmesi için İslam'la ciddi bir diyalog geliştirilmesi şarttır; ki böylesi bir diyalog, Batı'da elde kalan dini gelenegın de güçlenmesine vesile olacaktır.

Karşılaşılabilecek üçüncü ve son önemli engel, çok eski dönemlerdeki değil, sömürgecilik döneminde başlayıp bugüne dek süren tarzdaki bir misyonerliktir. Hem Hristiyanlık hem de müslümanlık, evrensel bir mesaj taşıdıkları iddiasına sahip, seyahat eden dinlerdir; bu anlamda her ikisi de birbirinden tebliğ yapmaması yönünde bir talepte bulunamaz. Geçmişte her iki dinin de arkasındaki maddi destek, aşağı yukarı aynıydı; fakat bugün, aksine, İslam dünyasındaki misyonerlik faaliyetlerine, Hristiyanlığı dışlamış bir medeniyetin baştan çıkarıcı ürünleri eşlik etmektedir. Bir elde İncil, diğer elde şırınga ve çuvarlarca pirinç; beraberinde de öğrencileri hristiyanlaştırmaktan çok sekülerleştirmeye yarayan bir eğitim sistemi! Elbette ki kayda değer istisnalar da mevcuttur; ancak misyonerlerin çoğu, Müslümanlar arasında İsa'nın şahidi olarak, KuzeyAfrika çöllerinde yokluk içerisinde yaşamayı seçen bir Pere de Foucault değildir. Bugün pek çok bölgede misyonerlik faaliyetleri, sömürgecilik döneminde olduğu gibi seküler Batı'nın çıkar-

larına alet olan bir görünüm arz etmektedir. Afrika ya da Asya'da dönüş-türülmüş halkların hemen hepsi, İsa'nın mesajının taşıyıcısı olmaktan çok, modern seküler Batı'nın bezirgânı gibi hareket etmektedir.

Şurası da gayet ilginçtir ki Doğulu hristiyanlar misyonerlik faaliyetlerinde, genellikle batılılar kadar etkin bir rol oynamamışlardır. Bunda agresif misyoner ruhu besleyen ve kendi dışındakilerin tamamını barbar olarak gören Greko-Romen medeniyetinin de payı büyüktür. Bu gerçek, hristiyan ve musevilerin sapkınlık telakkilerinde, Marksizm ve komünizmde ve hatta hatta artık Hristiyanlıktan elini çekip Müslümanları bulandırmak üzere İslam dünyasına el atan seküler hümanistlerle de kendini göstermiştir. Aslında bu türden misyonerlik faaliyetleri, çoğu işe Hristiyan misyoner okulları olarak başlayıp sekülerist eğitimin kalesi haline evrilen, Avrupa ve Amerika'daki kimi İslam dünyası eğitim enstitülerinde bir araya toplanmaktadır.

Modern Batı'yla ve Hristiyan yoksulluğu görünümünü altında modern finans ve teknoloji destekli bir refahla birlikte faaliyet gösteren bu misyonerlik meselesinin ne denli büyük bir engel teşkil ettiğini anlamak için, duruma, bir de rolleri ters çevirip bakmakta fayda var. Müslümanlar, Roma İmparatorluğu dönemindeki gibi dünyevi zayıflığa dayalı bir misyonerlik faaliyetine değil de, şu anki gibi tamamen ekonomik güce dayalı bir misyonerlik faaliyetine girişselerdi, acaba dindar hristiyanlar kendilerini nasıl hissederlerdi? Ve yine mesela, müslümanlar İslam'ı kabul eden hristiyanlara bedava petrol, bedava hastane bakımı ve ülkelerinde önemli mevkileri garanti eden bir eğitim vaadederek hristiyanları diyaloga davet etselerdi, hükümetlerinin İslam dünyasının olağanüstü etkisi altında bulunması hasebiyle bu türden bir agresif misyonerlik faaliyetinin asla önüne geçemeyecek olan Hristiyanlar, nasıl tepki gösterirlerdi acaba?

Şüphesiz ki bu tür engeller varlığını sürdürdükçe, onları aşmak ve gerçek bir anlayış tesis edebilmek için, hem Batı hristiyanları ve hem de müslümanların ortak girişimlerde bulunmaları gerekmektedir. Özellikle siyasi, ekonomik ve askeri açıdan son derece zayıf bir arkaplana sahip müslümanlar, yine de Tanrı'nın hakimiyetini Sezar'ın hakimiyeti önüne koyan hristiyanlarla daha verimli bir diyalog ve anlayış geliştirebilmek için, kapılarını açık tutmalıdırlar. Üzücüdür ki bugün dindar Müslümanların çoğunluğu, modern Batı'yla özdeşleştirdikleri için, iyi niyetli Hristiyanlara bile şüpheyle bakmaktadırlar; ve bu şüphede hiç de hak-

sız sayılmazlar. Ve yine ne trajiktir ki Batı'daki daha muhafazakâr ve gelenekçi hristiyanlar, İslam konusunda, onu deccal olarak niteleyecek kadar cahildirler. Şu halde ekümeniklik, dünyevi bir anlayış ya da bu anlayıştan da öte bir barış için inançlarının temellerini bile seve seve feda edenlerin eline kalmaktadır. Ki bu, dünyevi bir barış uğruna Allah'ın rızasını göz ardı etmek anlamına gelir.

SONUÇ

Sonuç itibarıyla, kısa vadeli çıkarlar uğruna yapılan birtakım bireysel hesaplar ve geçici ihtiyaçlardan ziyade insanlığın geleceği konusunda endişe duyan herkes, İslam ve Batı meselesine yeni bir pencereden bakmalıdır. Her iki taraf da, modern sekülerizm ve İslam gibi birbirine tamamen zıt dünya görüşü arasında bir entegrasyonun söz konusu olmayacağını; en fazla, birbirinin refahını ve topraklarını sömürmek ve kültürünü yok etmekten imtina eden, agresyondan uzak, insani temelde karşılıklı saygıya dayalı bir ortak yaşama zemini oluşturulabileceğini bilmelidir. Fakat hepsinden önce, hem İslam hem de musevilik ve hristiyanlık asıl ölümcül tehdidin, artık İslam dünyasına bile ileri karakollarını dikmiş olan seküler kültürden geldiğini ve buna karşı zihinlerde ve kalplerde bir birlik tesis etmeleri gerektiğini anlamalıdır.

Bunu başarabilmek için, her kesim elinden gelen gayreti sarfetmeli ve fundamentalizm, ekstremizm, radikalizm gibi kavramlar cari siyasi çıkarların değil hakikatin ışığında yeniden değerlendirilmelidir. Bir kelimeyi afaroz vasıtası kılıp sonra da bunu hoşlanmadığınız her durum için kullanmak, her halde anlayış ve uzlaşma tesis etme yolunda hiç bir fayda sağlamayacaktır. Asıl ihtiyaç duyulan, İsa'nın insanın içinde

dediği, müslümanların da Allah'ın isimlerinden biri saydığı hakiki barıştır. Her iki inanç dünyası arasında kalıcı bir uzlaşmayı tesis edecek ve bugün ufukta varolan karanlık bulutları def'edecek olan da, hakikatin nurudur. Belki bu tür bir uzlaşma sayesinde, İslam ve Batı arasında açgözlülük ve nefrete dayalı bir ilişkiden ziyade karşılıklı saygı temelinde bir yaşama biçimi geliştirilebileceği umulur.

Her halde, hristiyanların da pek iyi bildikleri gibi, Allah'ın birleştirdiği, insanlar tarafından parçalanmamalı ve parçalanamaz. Müslümanların ve musevilerin olduğu kadar Batı'nın ve özellikle Hristiyan Batı'nın da kaderi son derece derin bağlarla birbirine bağlıdır; kolay kolay çözülemeyecek bu bağlar, en fazla uzun vadede herkese çok ciddi masraflar açarak gevşetilebilir; hepsi o kadar. Umalım ki mevcut durum, her iki taraftaki samimi insanların, İslam'la Batı arasındaki ilişkiler gibi hayati bir meselede güç, kendini ispatlama ve açgözlülüğe değil kalıcı hakikatlere dayalı bir yol takip etmesine imkan tanısin...

V'Allahü a'lem...

İNDEKS

A

Advaita doktrini 65
Afganî 124
Antropoloji 22, 24, 74
Araplar 114, 121, 122, 123, 124,
125, 126, 128, 129, 131, 132,
133, 137
Aristo 47, 48, 51, 56, 63, 157
Aristoculuk 48, 63
Arthur Eddington 21
Arındırma 124
Attar 15, 85
Avesta 139

B

Batı medeniyeti 28, 35, 52, 61, 114,
124, 125, 131, 165, 167, 170,
172, 181, 182, 183, 225, 232
Bosna 206, 223, 229, 237
Budizm 46, 48, 53, 65, 73, 82, 101, 221

Ç

Çeçenistan 206, 223, 229
Celaledin Rumi 46, 222
Çinli 20

D

Dante 190
Dar'ül-İslâm 115, 116, 118
Darwin 186, 217
Dekart 21, 48
Dostoyevski 190
Doğa felsefesi 51, 66, 197, 198

E

Eflâtunculuk 63
el-Benna 126
Emerson 49
Emevi 114, 137, 151, 233
Endonezya 9, 89, 182, 199, 219, 225
Evrin teorisi 186
Ezher 127, 211, 218

F

Faust 16
Filistin 122, 124, 131, 206, 234, 237
Franz Kafka 190
Freud 192
Freudcu 188, 189

G

Gazali 65, 84, 129, 141, 238
Geleneksel psikoloji 24, 25
Geleneksel İslam 10, 113, 208, 209, 216, 219, 222, 224, 226, 228
Goethe 37, 190
Göksel olan 17, 27, 30, 35, 72

H

Halifelik 115, 141, 215
Hegel 51
Heidegger 196, 213
Hermetik 21, 63
Hinduizm 47, 48, 52, 53, 65, 73, 82, 83, 85, 89, 94, 221
Homo islamicus 33
Hristiyan 209, 210, 214, 218, 219, 224, 227, 232, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 244

İ

İbn Arabi 63, 64, 65, 82, 85, 131
İbn Rüşd 65, 113, 128
İbn Teymiyye 124
İhvan 63, 126
İkbal 187, 195
İlahi Hukuk 207, 233
İran 9, 51, 61, 114, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 147, 149, 150, 151, 153, 158, 161, 162, 163, 181, 183, 190, 210

İslam 9, 10, 57, 61, 64, 66, 95, 105, 107, 109, 113, 116, 119, 152, 160, 161, 188, 189, 192, 193, 194, 195, 197, 199, 200, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 221

İslâm medeniyeti 11, 12, 96, 97, 114, 115, 118, 121, 137, 138, 166, 167, 198

J-K-L

Jungcu 188, 189
Kartezyen Dualizmi 77, 78
Kelam 141, 147
Kozmoloji 24, 66, 75, 82, 109
Kızılderi 20
Laiklik 206
Liberal demokrasi 214

M

Mahatma Gandi 46
Malezya 9, 193, 199
Marcel Proust 190
Marksizm 9, 184, 185, 186, 188, 191, 214, 221, 240
Marx 128, 213
Marxizm 129, 131
Medine toplumu 166
Merkez 19, 20, 24, 71, 177, 218
Mesnevi 86
Metafizik 24, 25, 30, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 54, 56, 57, 60, 62, 64, 65, 67, 72, 81, 82, 84, 92, 169, 176, 186, 188, 192, 193, 196, 200, 220, 226
Modern zamanlar 17
Modernizm 10, 11, 33, 34, 39, 116, 117, 118, 132, 150, 184, 217, 218, 220, 221, 222, 225, 238

Molla Sadra 50, 53, 60, 83, 91, 94,
167, 196, 200, 201
Moğol 65, 66, 114, 115, 122, 141,
142, 162, 171
Muhammed Abduh 124, 217
Musevi 212, 219, 221, 224, 227,
234, 235, 236, 237, 238, 240,
243, 244

N

Nietzsche 46, 187
Nihai Gerçeklik 19

O-P

Oryantalist 102, 113, 123, 166, 167,
183, 216
Osmanlı 114, 122, 173, 217, 233
Pakistan 9, 148, 193, 195, 199, 214,
215, 218
Peter Wilson 12
Pitagorasçılık 63
Pozitivizm 17, 131, 183, 209
Psikanaliz 86, 192, 193

R

Rabia 102
Rönesans 10, 26, 38, 45, 62, 63, 90,
113, 125, 126, 168, 169, 170,
171, 172, 174, 197, 209, 231,
232, 236, 238
Russell 213

S-Ş

Sanayi Devrimi 209

Sartre 193, 196, 213

Seyyid Kutub 126

Sufi 36, 71, 74, 75, 79, 80, 81, 82,
83, 85, 86, 88, 90, 101, 104,
130, 132, 142, 144, 148, 149,
150, 157, 159, 162, 192

Sufizm 25, 66, 71, 72, 73, 74, 78,
81, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90,
95, 103, 104, 109, 124, 130,
131, 142, 149, 167, 189, 218,
219, 227

Sühreverdi 53, 57, 60, 63, 64, 83,
91, 196

Şazeli 72, 130

T

Tao-Te Ching 23, 72

Taoizm 48, 66, 82

Tolstoy 46

Türkiye 9, 210, 214, 215

W

Weltanschauung 64

Weltanschauung 35

William Chittick 12

Y

Yoga 25, 65, 85

Yunan-İskenderiye 60, 61, 62, 63, 64

Z

Zen 25, 47, 74, 194

Zerdüş 64, 138, 139, 141